


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Zwölfter Band.

1903.

Berlin,

Weidmannsche Buchhandlung.

1903.

Inhalt des zwölften Bandes.

A. Abhandlungen.

B. Kleinere Mitteilungen.

C. Besprechungen und Anzeigen.

D. Nachrichten und Bemerkungen.

Für die Schriftleitung verantwortlich:

Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller in Charlottenburg.



Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Zwölfter Band.

Erstes und zweites Heft.

Januar — Februar 1903.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1903.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Inhalt

des ersten und zweiten Heftes 1903.

Abhandlungen.

Seite

Kürzere Aufsätze.

Besprechungen und Anzeigen.

Nachrichten und Bemerkungen.

Zuschriften bitten wir an die Schriftleitung Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich.** Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 30. April nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle nach § 4 der Satzungen zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pfg. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 5231.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**



Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

XII. Band. — 1903. — Heft 1 u. 2.

Staatsbürgerliche Erziehung der deutschen Jugend.

Von
Lic. theol. **Friedrich Hummel** in Crailsheim.

Unter dem Titel „Staatsbürgerliche Erziehung der deutschen Jugend" hat Dr. Georg Kerschensteiner, Stadtschulrat und Kgl. Schulkommissar in München, seine von der Kgl. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften in Erfurt unter 75 Abhandlungen preisgekrönte Schrift der Öffentlichkeit übergeben (Erfurt, Verlag von Karl Villaret, 1901; 78 S.; Preis 1,60 Mk.). Sie antwortet geistvoll klar und zielbewusst praktisch auf die von der Erfurter Akademie gestellte Frage: „Wie ist unsere männliche Jugend von der Entlassung aus der Volksschule bis zum Eintritt in den Heeresdienst am zweckmässigsten für die bürgerliche Gesellschaft zu erziehen?"

Seit Plato in seinem Gespräch „der Staat oder was ist Gerechtigkeit?" sein hohes Ideal staatsbürgerlicher Ordnung aufgestellt und in seinen „Gesetzen" den annähernden Weg bezeichnet hat, haben viele grosse Pädagogen, Volkswirtschaftler, Staatsmänner u. a. den Gedanken staatsbürgerlicher Erziehung des Volkes in das Gewebe ihres höher strebenden Idealismus eingewoben. Mag dieser Einschlag auch nicht immer sichtbar sein; er tritt doch in entscheidenden Zeiten, besonders des Drangs und der Not, wo um das Heil und den Halt des Volkes gerungen wird, lebhaft hervor. Man denke an Fichtes Reden an die deutsche Nation, an das Lebenswerk der Stein, Arndt, Schleiermacher u. a., welche die Geister bildeten und erzogen, damit das Vaterland wachse und blühe. Immerhin ist im Verlauf des vorigen Jahrhunderts das Streben, die staatsbürgerliche Volkserziehung in Ideal und Praxis des Staates, des Rechts- und Wohlfahrtsstaates, stetig einzuschliessen, wieder sehr verflacht worden. Politische und materielle Ursachen wirkten dazu mit, vornehmlich das ungeahnte Überschwellen der Industrie und

Maschinenwirtschaft im „Zeitalter der Empirie und Technik“. Man sorgte, zum Teil in trefflichster Weise, für Volksschulpflicht, für Schulen und für möglichst weite Ausbreitung der Bildung; aber es fehlte, so sehr man auch an den Bildungsformen fort und fort verbesserte, eine Organisation des ganzen Bildungslebens in Rücksicht auf den umfassend notwendigen Bildungsinhalt und mit Rücksicht auf eine wahrhaft volksmässige, staatsbürgerliche Erziehung. Die rein schulmässigen Einrichtungen und die nicht schulmässigen Unternehmungen zur Förderung der allgemeinen Volkserziehung stehen heute noch nach Art und Richtung verzettelt und zersplittert da; manche Schichten des Volkes fallen überhaupt nicht in den Kreis dieser Bestrebungen. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts haben manche Männer laut und deutlich auf diesen Mangel hingewiesen, welcher trotz aller anerkannten Vorzüge unserer gewerblichen, industriellen, landwirtschaftlichen und „allgemeinen“ Fortbildungsschulen besteht. Sie haben u. a. auch auf die in Österreich erhobenen Forderungen gedeutet, wo die Schrift von Dummreichers „Über die Aufgaben der Unterrichtspolitik im Industriestaate Österreich“ (1881) Wellen schlug; ferner auf den Betrieb der „Vaterlandskunde“ in der Schweiz, der „Bürgerlehre“, der „Instruction morale et civique“ in Frankreich. Lehrhafte Darbietungen über Recht, Verfassung und Volkswirtschaft genügen hierbei freilich nicht; das wurde meistens übersehen. Eine richtige Volksbildung muss mit dem ganzen Interessenzusammenhang aller, mit den lebendigen Bedürfnissen und den Aufgaben des gesamten Volkes, mit einer möglichst umfassenden Berufsordnung organisch zusammengehen. Zu einer solchen Organisation der Volksbildung habe ich in der ersten von der Erfurter Akademie gekrönten Preisschrift[1]) aufgerufen und die entsprechende Grundlegung gegeben — als einer der ersten, vielleicht noch zu früh, doch in der Überzeugung, dass auch das Notwendige nur langsam wird. Schulmänner, Volkswirtschaftslehrer, Staatsmänner u. a. haben das Ideal anerkannt, dass ein organischer Zusammenhang der Bildung mit dem ganzen vollen Menschenleben der Gegenwart und seinen tausend praktischen Fragen erstrebt werden muss. Viele wiesen nur immer wieder auf die selbstverständlichen und grossen Schwierigkeiten bei Einrichtung und Ausführung der Sache. Doch nähern müssen wir uns dem als notwendig erkannten Ziel, welches im Reich einer nicht nur natürlich, sondern auch sittlich gegliederten Berufsordnung liegt, mit aller Arbeit und in aller Entwicklung, soweit nur der sittliche Geist uns im Rahmen der endlichen Dinge treiben kann! Wer mit der Losung der segensreich blühenden Comenius-

---

[1]) Lic. theol. Friedrich Hummel, „Was lässt sich zur Pflege einer gediegenen, echt volkstümlichen Bildung in den Arbeiterkreisen thun?“ Ein Aufruf zu einer Organisation der Volksbildung. 1893.

Gesellschaft ruft: „Menschenbildung und Volkserziehung!", wer mit dieser glaubt, dass ein von Geschlecht zu Geschlecht unablässiges, treues Wirken für ein einheitliches und umfassendes Bildungsleben nicht vergeblich sein kann, der wirkt an jedem Ort und in jedem Stand gerne mit zu bildungsmässiger Durchdringung des Volkskörpers mit wahrem, gutem Geist. Demselben erscheint die Bildung und Erziehung besonderer Gruppen und Schichten als ein Teil der einen grossen Aufgabe, die vor jedem und vor allen stehen soll. In diesem Sinne hat auch Kerschensteiner die ihm gestellte Frage, wie unsere männliche Jugend am zweckmässigsten für die bürgerliche Gesellschaft zu erziehen sei, angefasst und beantwortet.

Er bestimmt „das Ziel der staatsbürgerlichen Erziehung", indem er gegenüber dem Widerstreit der Meinungen die Aufgabe des Staates überhaupt betont, welcher sich und alles, was zur Volkswohlfahrt dient, in fortschreitender Vervollkommnung forterhalten und fortbilden soll. So muss denn dieser moderne konstitutionell-monarchische Staat, welcher das Staatsbürgertum eines jeden anerkennt und jedem die ausgedehntesten politischen und persönlichen Rechte und Freiheiten zuteilt, auch dem einzelnen eine Erziehung angedeihen lassen, kraft welcher er ein Verständnis der Staatsaufgabe gewinnen und den ihm nach Grad und Verhältnis persönlicher Leistungsfähigkeit zukommenden Platz im Staatsorganismus ausfüllen kann und will. Ein mächtiger Idealismus, welcher so die realen und die idealen Bestände im Volksleben erzieherisch verbinden möchte! Das gebietende sittliche Ideal will es, dass dem einzelnen — zwar selbstverständlich nicht ein System der sozialen Ethik dargeboten, aber doch „die Abhängigkeit der besonderen wirtschaftlichen und sozialen Berufsinteressen von den Gesamtinteressen der Mitbürger und des Vaterlandes in anschaulich überzeugender Weise klar gemacht werde" (S. 15). Das gilt, wie überhaupt, so besonders in Ansehung der handarbeitenden Bevölkerung für die Stufe vom 14. bis 20. Lebensjahre. Im Verein mit der Einsicht in den organischen Interessenzusammenhang aller sollen die staatsbürgerlichen Tugenden der Selbsthingabe, der Selbstbeherrschung, der Gerechtigkeit und überhaupt eine geordnete Lebensführung gezeitigt werden. Dies Ziel intellektueller und sittlicher Erziehung lässt sich jedoch, betont Kerschensteiner, nur erreichen, wenn die technische Aufgabe, die Erziehung zu beruflicher Tüchtigkeit, als condicio sine qua non aller staatsbürgerlichen Erziehung zur Grundlage gemacht wird. Denn wenn Arbeitsfreudigkeit und Arbeitstüchtigkeit auf dieser emporgehen, dann erblühen Gewissenhaftigkeit, Fleiss, Beharrlichkeit und alle die bürgerlichen Tugenden, aus welchen die höhere sittlich-intellektuelle Bildung erwächst. Schon Comenius (Grosse Didaktik, ed. Lion, S. 233) hat als Ziel der Volksschule das bezeichnet, „dass die gesamte Jugend

in den Gegenständen unterrichtet werde, deren Nutzen sich auf das ganze Leben erstreckt". Die Ausführung dieser Sache soll erweitert, beruflich gegliedert und umfassend organisiert werden. Ich denke, so wie man sagt, dass Leib und Seele beisammen sind, soll mit der technischen Erziehung der Schulentlassenen die intellektuelle und sittliche Erziehung verbunden werden.

Sollen diese Erziehungsbestrebungen Erfolg haben, so müssen „die äusseren und inneren Grundlagen der staatsbürgerlichen Erziehung" genau berücksichtigt werden. Nach jener Richtung bespricht Kerschensteiner die wirtschaftlich-sozialen Zustände, besonders die Lohn- und Arbeitsverhältnisse. Er fordert in erster Linie vernünftige Beschränkung der Arbeitszeit für die Lehrlinge, Durchführung obligatorischer Fortbildungsschulen, geeignete Beschaffung von Bildungsgelegenheiten für tüchtige Arbeiter — eine Ordnung der Arbeiterbildungseinrichtungen, durch welche die Lernenden und Strebenden nicht unbedingt notwendig aus den manuellen Betrieben hinausgedrängt werden, wenn sie emporkommen und an den sozialen Vorteilen, welche andere Stände geniessen, teilnehmen wollen. Das geht nicht ohne Entgegenkommen der oberen Stände, ohne persönliche Hingabe vieler einzelner; aber schrittweise muss und soll in den grossen Klassen, zusammen mit der wirtschaftlichen Fürsorge, ein Zusammengehörigkeitsgefühl geweckt werden. Dies ist eine grosse, schwere Aufgabe; sie lässt sich nur ausführen, wenn es gelingt, die geistige Erziehung mit den Berufsinteressen zu verschmelzen. Was sind nun die inneren Grundlagen für die erwünschte staatsbürgerliche Erziehung? Kerschensteiner geht in die Tiefe der Seele, wo die beiden Grundtriebe Egoismus und Altruismus wohnen; diese beiden will er veredelt und ethisch verschmolzen wissen. Das ist schon oft ausgesprochen worden, aber gerade mit Richtung auf die staatsbürgerliche Erziehung ist es selten so bestimmt und treffend gesagt worden wie von Kerschensteiner. Er betont ganz richtig, dass nicht allein durch hohe intellektuelle Bildung der Charakter gestaltet wird. Denn blosse Aufklärung macht nicht sittlich. Die intellektuellen Triebe, welche die Schule gezeitigt hat, sind auch noch so schwach, dass sie in den Sturm- und Drangjahren der verhängnisvollen Freiheit nach der Schulentlassung hundertmal erliegen. Die jungen Staatsbürger treten aus der Familie, aus bewahrender und schützender Umhegung; sie entziehen sich auch häufig den Wirkungen und Kräften der religiösen Gemeinschaft. Da ist zweifellos während dieser entscheidenden Jahre der Egoismus noch für geraumere Zeit die stärkere Triebfeder, und eine Erziehung zum Altruismus wird nur dadurch möglich, dass sie sich an diesen Egoismus im täglichen Gang der Arbeit und Gewöhnung wendet, dem Verlangen nach Erhöhung der künftigen Lebensverhältnisse entgegenkommt und den beinahe einzigen sicheren Anknüpfungspunkt für die weitere Entwicklung

weise benützt. Die überwiegende Mehrzahl der Jünglinge und jungen Männer steht in der Arbeit und will durch die Arbeit vorwärts kommen. Im Berufe ruht der Interessenkreis. So muss der junge Mann zu pünktlicher, gewissenhafter, freudiger Arbeit erzogen werden; denn vielmehr durch Willenserziehung als durch Gedankenausbildung werden Selbstsucht und Trägheit geschwächt und die Bahnen für das Emporgehen des Altruismus frei gemacht. Dann wird das Interesse mehr und mehr auch über den Berufskreis hinaus geschwellt, und in dem Mass, als der Wille im praktischen Dienste für andere geübt wird und als im thätigen Wesen die Lebenserfahrung wächst, wird die sittliche Kraft des Altruismus entbunden. Darum also hängt alles davon ab, wie weit es gelingt, die weitere geistige Erziehung mit den Berufsinteressen zu verschmelzen und die eigenen Zwecke und Ziele als wesentliche Bestandteile der Zwecke der Gesellschaft bezw. des Staates zur Erkenntnis zu bringen. Das ist der innerliche Kernpunkt bei Kerschensteiner.

Aus diesem ergiebt sich alles weitere. Es müssen nach dem volksschulpflichtigen Alter, während der Lehrlingszeit, Erziehungs- und Bildungs-Einrichtungen mit obligatorischem Charakter wirksam werden; nämlich durch die fürsorgende Thätigkeit von Staat und Gemeinde. Das ist die erste Stufe der staatsbürgerlichen Erziehung. An die obligatorischen Einrichtungen müssen sich für die zweite Stufe der staatsbürgerlichen Erziehung solche mit fakultativem Charakter anschliessen. Endlich müssen, so ungünstig und verworren auch die Dinge dermalen liegen, die freien gewerblichen und andere Verbände zur Mitarbeit an diesen öffentlichen Einrichtungen beigezogen werden; damit erweitert sich der Erziehungsbereich ganz gewaltig. Man denke nur an den bedeutenden erzieherischen Einfluss der englischen Genossenschaften und Gewerkschaften, welchen auch H. von Nostiz[1]) besonders hervorhebt.

Die entscheidende Grundlage für die staatsbürgerliche Erziehung bildet nun die zweckmässig gestaltete, nach den verschiedenen grösseren oder kleineren Berufsgruppen ausgebaute Fortbildungsschule. Kerschensteiner fordert gemäss seinen Grundgedanken eine Elementarabteilung mit dreijährigem Pflichtbesuch bei wöchentlich 8 bis 9stündigem Tagesunterricht; daran anschliessend eine höhere Abteilung in Abendkursen mit freiwilligem Besuch für alle aus der Pflichtabteilung Entlassenen. Jede der beiden Abteilungen soll umfassen: den praktisch gewerblichen Unterricht der jeweiligen Berufsgruppe; den theoretisch gewerblichen Unterricht; den staatsbürgerlichen Unterricht. In allen grösseren Städten sollen beide Abteilungen

---

[1]) H. von Nostiz, Das Aufsteigen des Arbeiterstandes in England, 1900; S. 741. 742.

unter einem technisch wie staatsbürgerlich einsichtsvollen Leiter und in einem für die gesamten Zwecke der Erziehung eigens eingerichteten Gebäude vereinigt sein. So können sich dort auch die Volksbildungsvereine, Volkshochschulvereine u. s. f. passend eingliedern. Nach solchem Plan soll der staatsbürgerlichen Erziehung der Jugend vom 14. bis 20. Lebensjahre gedient werden. Den innerlichen Grundlagen entsprechen die äusseren: Es wird den egoistischen Interessen des Schülers, eben den beruflichen, Rechnung getragen, der Schüler wird wesentlich beim Willen gefasst, durch geistige und manuelle Arbeit erzogen, durch Unterricht und praktische Bethätigung auf eine vernünftige hygienische Lebensführung hingeleitet, langsam und ungezwungen auf das Gebiet der allgemeinen Staatsinteressen hinübergeführt; so wird das Interesse des einzelnen mit den Gesamtinteressen verknüpft — sowohl durch den Unterricht in der Bürgerkunde als auch durch die Miteinbeziehung geeigneter sozialer Verbände in die Gesamterziehung.

Wer möchte gegenüber diesen bedeutungsvollen Gedanken und Forderungen Kerschensteiners immer nur davon reden, dass die Ausführung schwer ist, wo doch die unleugbare gebietende Aufgabe so ungeheuer wichtig und richtig ist! Man kann ja über einzelne Züge des Planes streiten, aber der Plan selber muss bestehen bleiben. Heute sind die Verfechter und Vertreter dieser Sache hauptsächlich nur in Beantwortung der Frage verschiedener Meinung, ob man der Fortbildungsschule den Charakter der fachgewerblichen, d. h. der bestimmten Berufserziehung geben müsse, wie Pache[1]), Kerschensteiner und andere betonen, oder nicht. Ich denke aber, gemäss den thatsächlichen Verhältnissen des äusserlichen, volkswirtschaftlichen und des innerlichen, geistigen Lebens sollte man diese Unterscheidung nicht so sehr pressen, bezw. man sollte zwischen der gewerblichen Fortbildungsschule und zwischen der allgemeinen Fortbildungsschule in Theorie und Praxis keine solche Kluft belassen. Die Fortbildungsschulen beider Art dienen nur dann ihrem Zwecke, wenn in der gewerblichen Fortbildungsschule die weitere, über den Berufskreis hinausgehende geistige Bildung mit den Berufsinteressen und mit dem Berufsverständnis verschmolzen wird; sodann wenn das Wesen der allgemein bildenden Fortbildungsschule mit der bestimmten Berufserziehung organisch zusammengeknüpft wird. Das wird auf beiden Seiten vergessen. Wenn man aber bewusster und umfassender daran geht, mit einer wahrhaftigen Berufsordnung auch die so dringend notwendige einheitliche Organisation des Bildungslebens zu verbinden, wird man in jener Unterscheidung des Fachgewerblichen, Beruflichen und des allgemein Bildenden

[1]) „Handbuch des deutschen Fortbildungsschulwesens“; „Die zeitgemässe Gestaltung der deutschen Fortbildungsschule“.



nicht mehr hängen bleiben. Denn die überragende Einheit wird doch über beidem immer dieses bilden müssen, dass die allgemeine und die individuelle, — auch die äusserlich-berufliche und die innerpersönliche Zielstrebigkeit des Menschen möglichst harmonisch zusammengeordnet werden sollen, so dass dann also der Mensch auf jeder von beiden Linien seine eigenen Zwecke und Ziele als wesentliche Bestandteile des Ganzen, der Gesellschaft, bezw. des Staates, erkennt. Damit stimmt schliesslich auch ein Autor überein, welcher eine Grundverschiedenheit zwischen der allgemeinen Fortbildungsschule und der bestimmten Berufsschule findet und welcher neuestens über „die Erziehung des deutschen Volksschülers von seinem 14.—20. Lebensjahr“ eine recht lesenswerte Schrift geschrieben hat, Közle[1]). Derselbe betont, dass die volkswirtschaftliche Belehrung dafür sorgen muss, dass jeder die Bedeutung seiner eigenen Arbeitsleistung im Rahmen des grossen Ganzen erkennen lernt. Er fordert „eine Erziehung für die Jünglinge, die ihnen durch eine entsprechende Belehrung unsere volkswirtschaftlichen Verhältnisse ins rechte Licht stellt, so dass sie nicht nur die Bedeutung der Arbeit an sich, sondern den Wert der Arbeit des einzelnen im Zusammenhang mit der ganzen Produktion erkennen und dadurch den sittlichen Halt im volkswirtschaftlichen Organismus gewinnen, der den Gemeinsinn erzeugt, durch welchen der Wohlstand des ganzen Volks wie das Glück der einzelnen verbürgt ist“. Nun, so finden sich im Lichte des hohen Ideals die verschiedenen Bestrebungen zusammen!

So steht im Grundsatz der geschlossene Plan der Fortbildungsschule fest, nach welchem an der staatsbürgerlichen Erziehung der Jugend vom 14.—20. Lebensjahre gearbeitet werden soll. Kerschensteiner deutet nun auf einige Wege hin, auf welchen der eigentliche staatsbürgerliche Unterricht in jenen beiden Abteilungen der Fortbildungsschule, welche er wünscht, seine Kraft entfalten kann. Der deutsche Schulmann will eine sichere Didaktik. Da weist er auf die Geschichte des Handwerks mit besonderer Berücksichtigung des Gewerbes, dem der Schüler angehört, und auf die Gelegenheit, auch die allgemeine Geschichte des Vaterlandes in richtigen, packenden Momenten miteinzuflechten. Er zeigt auf den besonders für Schulen in grossen Fabrik- und Industriebezirken geeigneten Weg, die Geschichte des Fabrikarbeiters im 19. Jahrhundert zu bieten, unter möglichster Berücksichtigung der Industrie, in welcher der Zögling steht, und unter Beiziehung der allgemeinen Fragen und Aufgaben. Einen dritten Weg empfiehlt er mit Anschluss an den praktischen Unterricht,

---

[1]) Közle, „Die Erziehung des deutschen Volksschülers von seinem 14.—20. Lebensjahre. Eine brennende Frage der Gegenwart. Im Interesse einer besseren Zukunft beantwortet“. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1902, S. 58. 59.



an die Waren- und Werkzeugkunde, für alle Fortbildungsschulen, kaufmännische, gewerbliche, industrielle und landwirtschaftliche, gleich gangbar. Nach diesen Richtungen, meine ich, wäre noch viel mehr zu sagen. Man bedenke, dass die staatsbürgerliche Gesinnung keinen bleibenden Ort in der Seele des einzelnen noch auch des Volkes haben kann ohne Versöhnung der Gegensätze und Risse, welche das ganze Menschenherz durchziehen. Es handelt sich um zwingende Notwendigkeiten, wie um die Auseinandersetzung mit dem Dogma von den lediglich durch die egoistischen Triebe, den Erwerbstrieb und den Geschlechtstrieb, absolut bestimmten Individuen; um die Spannungen zwischen Glauben und Wissen; um die „Rätsel des Lebens"; um die persönliche und sittliche Deutung der Geschichte; denn ein Volk ist subjektiv das, was objektiv seine Geschichte ist. Da müssen denn nicht nur einzelne Probleme des politischen, wirtschaftlichen oder des geistigen Lebens behandelt werden; sondern eine wahrhaft kulturelle Volkspädagogik, innerhalb welcher die staatsbürgerliche Erziehung befasst ist, wird unter dem Leitstern stehen, dass in den Gesamtzweck der werdenden Kultur vom Anfang bis zum Ende die ganze bildungsmässige Entwicklung des Menschen eingefügt und Bildung und Erziehung organisch für das ganze Volksleben geordnet werden soll. Unbeschadet der Freiheit der Geistesbewegung brauchen wir eine Organisation des allgemeinen Bildungslebens im Rahmen der menschlichen Berufsordnung, welche das ganze Werden der Persönlichkeit berücksichtigt. Heisse man das ein hohes Ideal! Es ist doch das Ideal! Mit dem Allgemein-Menschlichen muss immer das Beruflich-Fachliche innerhalb der alles umfassenden Ordnung zusammengenommen werden. So will es im Grunde auch Kerschensteiner. Doch über jene Beziehungen hin und her wird wissenschaftlich und praktisch noch viel verhandelt werden müssen — so gewiss auch immer nur der führende Gott das einigende Band im Heiligtum der innersten Persönlichkeit schlingt.

Soll nach allem diesem Grundsätzlichen noch die lehrhafte Regel ausdrücklich bestimmt werden, nach welcher Kerschensteiner die staatsbürgerliche Erziehung betrieben wissen möchte, so entspricht sie folgerichtig seinem Erziehungsideal. Es muss, so betont er, zunächst den egoistischen Berufsinteressen des Schülers Rechnung getragen, aber es muss in geordneter Einsicht das Interesse des einzelnen mit dem Interessenzusammenhang aller Mitbürger verknüpft werden. Es muss ferner solange als möglich mit konkreten Fällen der jeweiligen Berufsgruppe gearbeitet und darf nicht auf blossen Definitionen aufgebaut werden. Der Unterricht muss sich von jeglicher Politik frei halten. Wirkungsvolle Momente der vaterländischen Geschichte oder charaktervolle sittliche Gestalten sind zwanglos in den Lehrgang miteinzubeziehen. Das schliesst sich nicht an ein bestimmtes ethisches oder juristisches

System an, noch auch an wirtschaftliche Begriffe und Gesetze, wie solches in den letzten Jahrzehnten allzu doktrinär empfohlen worden ist; vielmehr an den innerlichen Interessenstand des einzelnen und an seinen Entwicklungsgang im Verhältnis zu dem inneren Aufbau und Interessenzusammenhang der Gesellschaft. Doch wurzeln alle diese Bestände in einer alle Erziehung, auch die Volkserziehung, tragenden Psychologie — ich möchte sagen in einer die ganze kulturelle Entwicklung berücksichtigenden Gesellschaftspsychologie, welche noch viel genauer, als es bisher geschah, ausgeführt werden muss.

Treffliche Worte redet Kerschensteiner noch weiter über die Erzielung hygienischer Einsicht; über die Bedeutung der systematischen körperlichen Übung; dann über Unterhaltungsabende und andere Einrichtungen, welche dazu dienen, das in jedem Menschen vorhandene Bedürfnis, zu geniessen, in richtige Bahnen zu lenken. Darauf macht er Vorschläge zu zweckmässigem Ausbau der ländlichen Fortbildungsschule. Der alte Fehler ist erkannt, dieselbe im wesentlichen auf eine Wiederholung und Ergänzung des in der Volksschule Gelernten zu beschränken. Nun müssen die Wirtschaftsfragen des Bauern in den Mittelpunkt des Unterrichtes treten; ein Teil dieses Unterrichts muss soweit als möglich praktisch betrieben werden; an den bezeichneten Mittelpunkt soll sich aufs engste der übrige Unterricht, zunächst der theoretisch-fachliche, mit Deutsch und Rechnen, dann aber auch der staatsbürgerliche und der hygienische, anschliessen. Neben den Fortbildungsschulen steht in Deutschland noch eine Reihe von grösser angelegten technischen Schulen. Trotz des ganztägigen Unterrichts sind aber in denselben die allgemein bildenden Fächer wie Litteratur und Geschichte leidig vernachlässigt, so dass der Blick der Schüler kaum recht auf das Ganze, auf die Allgemeinheit hingelenkt ist. Sie leisten für die staatsbürgerliche Erziehung nicht dasselbe, was die zahlreichen französischen Fachschulen wie die écoles Turgot, Lavoisier, Colbert u. a. In das Unterrichtsprogramm aller „écoles primaires supérieures“ in Frankreich sind aufgenommen: enseignement moral, instruction civique, hygiène, travail manuel, gymnastique, droit usuel, économie politique. Kerschensteiner hat sehr recht mit der Forderung, dass in gleicher Richtung jene Fachschulen in Deutschland viel mehr fruchtbar gemacht werden sollten. Dasselbe gilt von den Lehrwerkstätten, welche nicht bloss als Anstalten für die Förderung gewerblicher Tüchtigkeit anzusehen sind, die vielmehr unter allen öffentlichen schulgemässen Erziehungseinrichtungen als die sicherste Pflegestätte staatsbürgerlicher Erziehung für die handarbeitende Bevölkerung ausgebaut werden können und müssen. Es ist dabei weder möglich noch notwendig, erklärt Kerschensteiner, dass jedem eine derartige öffentliche Erziehung zu-teil werde. Es genügt vollständig, wenn vorläufig die grossen Städte

Deutschlands Lehrwerkstätten errichten, damit die körperlich und geistig Tüchtigsten für das Staatsbürgertum gewonnen werden, so, dass der Mensch nicht im Lehrling, der Staatsbürger nicht im Arbeiter untergehe. Die so Erzogenen werden wieder zu Erziehern, zu Vorarbeitern für immer weitere Ausdehnung eines umfassenden Erziehungssystems. Wenn dann die Schüler einer Anstalt, nachdem sie dieselbe durchlaufen haben, möglichst zu „Vereinen" solcher ehemaliger Schüler, zu Leben und Streben fördernden Jugendvereinen sich zusammenfassten, wenn diese Vereine im Wirken des Mannesalters sich organisch fortsetzten und an weitere Verbände sich anknüpften — wie segensreich wäre dies alles, wie praktisch dieser Idealismus!

In Sachen der staatsbürgerlichen Erziehung müssen die schulmässigen Einrichtungen, mit welchen Staat und Gemeinde thätig sein sollen, die Hauptarbeit übernehmen. Doch lässt sich ein grösserer Erfolg nicht erzielen, wenn nicht auch die nicht schulmässigen Erziehungskräfte planmässig mitwirken. Besonders die oberen Stände müssen staatsbürgerlichen Sinn entfalten. Dabei ist die wertvollste Hilfeleistung die persönliche Hingabe im Geiste echter Menschen- und Nächstenliebe. Ein erhebendes Beispiel dieser Art geben die Universitätsniederlassungen in England, voran Toynbeehall in London. So sind auch die deutschen Bildungsvereine für die Zwecke der staatsbürgerlichen Jugenderziehung nutzbar zu machen. Kerschensteiner weist z. B. auf den Münchener Volksbildungsverein hin, welcher seine Aufgabe richtig erfasst, indem er von sich aus zwei grosse elementare kaufmännische Fortbildungsschulen mit etwa 900 Schülern, eine Frauenarbeitsschule mit über 500 Schülerinnen, eine Haushaltungsschule mit 30 und akademische Jahreskurse für 300 Schülerinnen unterhält und leitet. Die Volkshochschul- und Volkshygiene-Vereine werden sich im Laufe der Zeit besonders an das Erziehungssystem der freiwilligen Fortbildungsschulen für 17—20jährige Arbeiter fruchtbringend angliedern. Mit der gesamten Unterrichtsorganisation, näherhin mit der Thätigkeit der Bildungsvereine einerseits und mit den oberen Fortbildungs- und Handwerkerschulen andererseits, werden die entsprechenden Bibliotheken in Beziehung zu setzen sein. Auch die deutschen Turnvereine, als Pflegestätten deutschen Volksbewusstseins, sind mitzuverwerten; Turnen und Jugendturnspiele sind zu freiwilliger Teilnahme an den obligatorischen Fortbildungsschulen einzuführen; die Turnvereine selber sollen moralisch und materiell gefördert werden durch die lebhafte Anteilnahme der Behörden wie auch weiterhin überhaupt der gebildeten Elemente. Ein ganzes Netz von Erziehungskräften soll über das deutsche Vaterland ausgebreitet werden. Das wird zu um so grösserem Segen gereichen, je mehr das Zusammenwirken dieser Erziehungskräfte nach einheitlichem Plan geordnet ist und je kräftiger die

lebendigen Beispiele von persönlicher Hingebung, von Gemeinsinn und Opferwilligkeit wirken. Nach dieser Richtung haben ja in den letzten Jahrzehnten viele einsichtige und warmherzige Volksfreunde mit erhobenem Haupte ausgeschaut. Die Männer der Comenius-Gesellschaft sind in mannigfaltiger Arbeit gestanden, die Wege zum erwünschten Ziele auszustecken und zu bahnen; wenn einmal, vielleicht nach heisser Not, Zeiten der Erfüllung kommen, wird man die Früchte dieser Arbeit auf dem Feld der Volkserziehung sammeln.

Kerschensteiner hat wissenschaftlich und praktisch klar ein Lehrplansystem der staatsbürgerlichen Erziehung gegeben, das der Beachtung dringend wert ist. Dasselbe besteht im wesentlichen darin, die mannigfach vorhandenen Erziehungskräfte aller Art zweckentsprechend zu stärken, sie nach dem gleichen bewussten Ziel zu richten und zu einem festen Kräftesystem zu verbinden. Die Ausführung der Sache soll durch einen für das ganze Reich bestellten Erziehungsrat geleitet werden, welcher Männer der Technik, der Landwirtschaft, der Kunst, der Wissenschaft, des Heeres u. s. w. umfasst und für besondere Aufgaben ausserordentliche Mitglieder aus den Kreisen der obersten Schulbehörden der einzelnen Staaten beizieht. Dieser Erziehungsrat kann allmählich der Träger einer nationalen einheitlichen Schulpolitik, der feste Mittelpunkt für ein nationales Erziehungssystem werden. Dabei wird jedem einzelnen Bundesstaat die Freiheit seines Unterrichtswesens bewahrt werden; aber die Einheit der grossen Gesichtspunkte wird dieser Erziehungsrat als Nährer und Wächter der umfassenden Aufgabe der staatsbürgerlichen Erziehung organisch und organisatorisch anregend geltend machen. Diese Aufgabe steht dringend vor uns und muss um so bestimmter anerkannt werden, je deutlicher durch alle Entwicklungen und Verwicklungen im Volksleben und auch durch alle Verschiedenheit der Erziehungssysteme hindurch klar geworden ist, dass man Erziehungseinrichtungen für einzelne Volksklassen ohne Zusammenhang mit denen für die übrigen nicht wohl organisieren kann. Schon 1893 habe ich in diesem Sinne aufgerufen zu einer „Organisation der Volksbildung“ und die Pflege einer gediegenen Bildung, vornehmlich in den nach der Volksschulzeit fast vergessenen Arbeiterkreisen, einbezogen in die allgemein menschliche Kulturfrage, in die Einheit einer Organisation des gesamten Bildungslebens[1]). Nur so wird eine bleibende Harmonie des inneren und des äusseren Lebens erblühen. Die Hindernisse dieses Strebens kennen wir selbst recht wohl; es braucht eine durch Geschlechter fortgehende zielbewusste Organisation. Aber eben um so notwendiger ist diese Erziehungspolitik in grossem Stil. Darum treffe ich mit Kerschensteiner auch in dem Wunsch

[1]) A. a. O. S. 119.

zusammen, dass alle angeordneten und alle freiwilligen Einrichtungen, welche der Volkserziehung und Volksbildung dienen, nach einheitlichem Plan gestaltet werden und dass für die umfassende Organisation Zentralstellen erstehen. In einer leitenden Spitze soll dieses Thun fürs Ganze sich sammeln; mit den Bestrebungen zugehöriger Kreise und Berufe, besonders auch mit dem Wirken der Kirche, soll Fühlung gehalten, mit den grösseren Verwaltungen und den gesetzgebenden Körpern soll die Verbindung gepflegt und allenthalben das Ganze der Volksbildung planmässig geleitet werden. Dazu braucht es weniger Einheitlichkeit in den äusserlichen Formen als vielmehr in dem Geiste der Sache! Freiheit innerhalb der einheitlichen Gesamtordnung entbindet tausend Kräfte!

Das hat Kerschensteiner klar und wahr aufgezeigt; in überzeugender Weise hat er den Weg zum Ziel der staatsbürgerlichen Erziehung gewiesen. Mit mir werden viele der bedeutungsvollen Schrift sich freuen. Möchten vornehmlich die Leitenden und Wissenden im Volke auf jene Lücke achten, welche im Bildungsleben von Tausenden klafft; möchten sie wägen, was zu thun ist, und dann wagen!

Die Münchener Stadtverwaltung ist daran gegangen, die in der Preisarbeit ihres Stadtschulrats und Schulkommissars vorgeschlagene und geistvoll begründete Organisation in die That umzusetzen. Mögen aus der Aussaat fernhin reiche Früchte erwachsen! Möge die Losung der Kgl. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, welche Kerschensteiners Schrift gekrönt hat, sich auf weitem Feld bewähren, „dass die Palme der Wissenschaft auch Früchte für das Leben trage“!

Markgraf Johann von Brandenburg und seine Beziehungen zur Alchemie und zum Humanismus.

Von

Georg Schuster.

Im September 1401 führte Burggraf Friedrich VI. von Nürnberg, der nachmalige Kurfürst, die Wittelsbachische Prinzessin Elisabeth, des Herzogs Friedrich von Bayern-Landshut ebenso anmutige wie kluge und willensstarke Tochter heim, mit der er 39 Jahre in glücklicher Ehe gelebt hat. Nach nahezu fünf Jahren — in den Frühlingstagen 1406 — wurde dem burggräflichen Paare der erste Sohn, Johann, geboren.

Höchst dürftig sind die Nachrichten, die über diesen Hohenzollernspross auf uns gekommen sind. Über seine Kinderjahre, seine Erziehung und Bildung wissen wir so gut wie nichts. Zu Anfang des Jahres 1416 wurde der noch in den Kinderschuhen steckende Markgraf Johann mit der elfjährigen Barbara von Sachsen, einer Tochter des Kurfürsten Rudolf, vermählt. Am 13. Januar 1426 übertrug ihm der Vater, dessen Kraft durch die Reichspolitik und die Husitenkriege vollauf in Anspruch genommen war, die Statthalterschaft in den Marken. Die hier von ihm, allerdings inmitten der schwierigsten Verhältnisse, entfaltete Regententhätigkeit entsprach so wenig den Erwartungen des alten Kurfürsten, dass er ihn zu Anfang des Jahres 1437 von seinem verantwortungsvollen Posten abberief und ihn durch seinen zweiten Sohn Friedrich ersetzte.

Bald darauf, am 7. Juni 1437[1]), errichtete Kurfürst Friedrich I. die „Dispositio Fridericiana“, die auch von seinen mündigen Söhnen Johann, Friedrich und Albrecht — der vierte, Friedrich der Jüngere, zählte damals erst dreizehn Jahre — besiegelt wurde. Nach den hier getroffenen Bestimmungen sollten alle Söhne und ihre männlichen Nachkommen die Lande des Vaters nach dessen Tode gemeinschaftlich vom Reiche zu Lehen tragen und sämtlich

---

[1]) Minutoli, Kurfürst Friedrich I. S. 327 ff. — Riedel, C. D. B. III. 1. S. 233 ff.

die Titel eines Markgrafen von Brandenburg und Burggrafen von Nürnberg und die Wappen, Banner und Siegel dieser Länder führen. Diese selbst sollten jedoch zwischen ihnen in der Art geteilt werden, dass Johann das Fürstentum Bayreuth, Albrecht das Fürstentum Ansbach, die beiden Friedrich dagegen die Mark Brandenburg erhielten. Gemeinschaftliches Besitztum der Brüder sollten nur die Familienurkunden und die Handschriften, Bücher, Heiligtümer und Kostbarkeiten bleiben, die teils auf der Cadolzburg, teils in Tangermünde aufbewahrt wurden.

Die Kurwürde, die nach den Bestimmungen der Goldenen Bulle dem Erstgeborenen gebührte, wurde dem älteren Friedrich mit der Massgabe zugeteilt, dass sie nach seinem Tode zunächst auf den jüngsten Sohn übergehen und erst nach dessen Ableben dem ältesten Sohne des älteren Friedrich zufallen sollte. Vor dem Unheil, von dem jüngeren Friedrich als Landesherrn regiert zu werden, hat die arme Mark ein gnädiges Geschick glücklich bewahrt.

Zweierlei fällt bei jenem staatlichen Akte ins Auge: der einmütige Gehorsam der Söhne gegen die Anordnungen des Vaters und die Ausschliessung des Erstgeborenen von der Kur. Der Umstand, dass die jungen Markgrafen, so verschieden sie auch sonst an Charakteranlage waren, sich einsichtig dem Willen des vielerfahrenen Vaters unterordneten, obwohl er dem Herkommen und dem Reichsgesetz zuwiderlief, legt beredtes Zeugnis ab von dem im kurfürstlichen Hause obwaltenden innigen Familienverhältnisse. Dass des Vaters Wort auch weiter über seinen Tod hinaus in Geltung blieb, dass „die hohenzollerischen Brüder in guten und bösen Tagen schlicht und fest bei einander“ blieben, ist ein unerhörtes Beispiel von Selbstüberwindung und Pflichttreue gegen die aufstrebende Macht und Grösse des Hauses in einer Zeit, da andere Familien, wie Habsburger, Wittelsbacher und Wettiner, in ruchlosem Hader sich zerfleischten.

Die Ausschliessung Johanns von der kurfürstlichen Würde hatte ohne Zweifel in der unzulänglichen Persönlichkeit des Markgrafen ihren Grund. Darauf weist u.a. ein merkwürdiges Zwiegespräch hin, das nach Enea Silvio[1]) zwischen dem Kurfürsten und seinem Sohne stattgehabt haben soll. Der kluge Italiener legt dem Vater folgende Ansprache in den Mund: „Ich habe zuerst, wie Du

[1]) Aeneae Sylvii Comm. in Dict. et factis Alphonsi regis. Lib. II. 29. S. 283 ff. — Riedel, Gesch. des Preuss. Königshauses. II. S. 553. — Droysen (Gesch. der Preuss. Politik I. S. 427) verweist „die schönen Reden ins Reich der Fabeln“. Nach Bayer, Jugendzeit des Markgrafen Albrecht (in Forsch. zur Brand. u. Preuss. Gesch. 11 S. 54 f.) entspricht „ihr Inhalt, wenn auch der Wortlaut ganz der Feder des Enea angehört, völlig der Lage der Dinge“. — Vergl. auch Pauli, Allg. Preuss. Staatsgesch. II. S. 149 ff. —

weisst, die kurfürstliche Würde unserem Hause zugeführt, da ich noch mit dem Kaiser Sigmund in sehr vertrautem Verhältnisse stand. Nun fordert mich der Tod auf, Sorge dafür zu tragen, was mir sehr am Herzen liegt, dass diese Würde in meinem Hause keine Abnahme erleide. Dein Streben geht, wie ich sehe, vorzüglich auf Ruhe und Gemächlichkeit. In dem Kurfürstentume findest Du aber nichts als Sorge und beständige Arbeit. Dieserhalb werde ich, wenn ich das mit Deiner freien Zustimmung thun kann, die Mark Brandenburg, der die Kur angehört, Deinem Dir im Lebensalter am nächsten stehenden Bruder Friedrich vermachen, da derselbe wachsamer und ausdauernder in der Arbeit ist, als Du mir erscheinst. Dir gebe ich das Vogtland, dem Albrecht, was ich in Franken besitze, und dem jüngeren Friedrich einen Anteil an der Mark.“

Markgraf Johann soll darauf geantwortet haben: „Bis zu diesem Tage, Vater, habe ich geglaubt, dass Friedrich Dir viel lieber sei, als ich, da Du Dich oft viel freundlicher gegen ihn erzeigtest: was mich auch nie verdross. Ich ändere aber jetzt meine Ansicht und ich liebe und verehre Dich, Vater, darum noch mehr als sonst; da Du nach Deinem letzten Willen mir Musse und ihm Mühen bescheiden willst.“ —

Es bedarf keines Beweises, dass der Wortlaut dieser Unterredung der geschäftigen Phantasie des grossen Litteraten entsprungen ist. Aber ihr Inhalt zeigt doch, dass er die Sachlage richtig zu würdigen verstand. Das wird auch die Auffassung der Zeitgenossen von den ungewöhnlichen Vorgängen im kurfürstlichen Hause gewesen sein.

Wie dem aber auch sei, der Plassenburger Teilungsvertrag entsprach ohne Zweifel den eigenen Wünschen Johanns. Nach der uns erhaltenen spärlichen Kunde zu urteilen, nahm er unter seinen Brüdern eine höchst eigenartige Stellung ein. Eine stille, beschauliche Natur, besass er nicht den umsichtigen Blick, den energischen Willen seines Bruders Friedrich, war er frei von dem politischen Ehrgeiz, dem hochstrebenden Sinn, der unermüdlichen Arbeitskraft, der haushälterischen Sparsamkeit, die den nachmaligen Kurfürsten Albrecht auszeichneten. Was ihm vor allen Dingen begehrenswert erschien, das war der ruhige Genuss behaglicher Lebensfreude, die ungetrübte Befriedigung seiner litterarischen Neigungen. Hierzu aber liess ihm, wie er genugsam erfahren, die Würde des kurfürstlichen Amtes mit seinen Lasten und Sorgen und Mühen weder Zeit noch Musse. Vielleicht besass er auch Selbsterkenntnis und Einsicht genug, um sich zu sagen, dass seine Fähigkeiten solchen Aufgaben, wie sie in der Mark der Lösung harrten, bei weitem nicht gewachsen waren. So wird er denn freudig der väterlichen Disposition zugestimmt haben, die ihm das von verhältnismässig ruhigen Nachbarn umgebene und reiche Fürstentum Bayreuth zusprach.

1.

Soweit unsere Kenntnis reicht, waren des Markgrafen Johann Sinn und Neigung vornehmlich alchemistischen Bestrebungen zugewandt. Aber auch der Pflege humanistischer Studien scheint er nicht abhold gewesen zu sein.

Unter den merkwürdigen Wegen, welche das Menschengeschlecht von Alters her in seinem unheilvollen Streben nach Gold und Reichtum eingeschlagen, ist der absonderlichste der der Alchemie, d. i. der Kunst, unedle Metalle in Gold und Silber zu verwandeln. Diese Kunst soll zuerst aus dem alten Ägypten nach Hellas gekommen und später durch Araber, die sie zu höchster Blüte entfaltet hatten, und Juden im Abendlande Verbreitung gefunden haben.

Schon im 13. Jahrhundert hatten Männer wie Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Villanovanus, Roger Baco, Peter von Toledo u. a. den Glauben an die Goldmacherkunst bei den Deutschen, Engländern, Franzosen und Spaniern befestigt. Im 14. Jahrhundert war es Raimundus Lullus, dessen Ruf infolge gelungener grossartiger Versuche auf diesem Gebiete sich aufregend über ganz Europa verbreitete. Sein Ansehen wird indes von einem Zeitgenossen des Markgrafen Johann, dem sagenberühmten Basilius Valentinus, in den Schatten gestellt. Basilius, das vielbewunderte „Orakel der Alchemisten", soll im Jahre 1413 im St. Peterskloster zu Erfurt als Mönch gelebt haben, „arte medica et naturale indagatione admirabilis"[1]. Die Schriften dieses vielkundigen Mannes und wundergläubigen Phantasten verraten ausgezeichnete chemische Kenntnisse, geben jedoch über die Bereitung der geheimnisvollen Tinktur, der die Kraft innewohnte, unedle Metalle in Gold zu verwandeln, die aber auch als eine Art Universalmedizin (aurum potabile) galt, keinen Aufschluss.

Damals soll auch ein Mönch zu Annaberg „alchemistische Prozesse" in seiner Zelle vermauert haben, die später aufgefunden wurden. Von einem Mönch des Klosters Chorin wird erzählt, dass er in der Alchemie erfahren gewesen und zu Nutz und Frommen des Klosters die Geheimnisse seiner Kunst schriftlich aufgezeichnet habe. Diese bei der Aufhebung der Klöster vorgefundene Handschrift hat Hans von Osten in der „Herzstärkung für Alchemisten" — Berlin 1771 — bekannt gemacht. Zu Stendal

---

[1]) Gudeni historia Erfordensis S. 129. — Schmieder, Gesch. der Alchemie. S. 197 ff. — Nach H. Kopp, Die Alchemie I. S. 31 ff., ist Basilius Valentinus — was sehr wahrscheinlich ist — ein fingierter Name. Die ihm zugeschriebenen Schriften sind erst gegen das Ende des 16. oder im Anfange des 17. Jahrhunderts entstanden. Vergl. hierzu: Hildebrand, Der Alchemist Basilius Valentinus. (Zerbster Gymn. Programm. 1876) und Schäfer: Die Alchemie. (Flensburger Gymn. Programm. 1887.)



lebte in jener Zeit ein Chorherr Friedrich Gottfried, der als fleissiger Kunstverwandter gerühmt wird. Auch im Domstifte zu Havelberg beschäftigte man sich offenbar sehr eifrig mit alchemistischen Forschungen. Wenigstens fand Riedel bei der von ihm bewerkstelligten „Auflösung der von dem Bischof und dem Domkapitel herrührenden Manuskripten-Sammlung einen beträchtlichen Vorrat alchemistischer Schriften aus jener Zeit“[1]).

Wir besitzen keine zuverlässigen Nachrichten darüber, ob die alchemistischen Bestrebungen der märkischen Mönche und Kleriker die Aufmerksamkeit des Markgrafen Johann, der seit dem Jahre 1426 als Statthalter die Kurlande verwaltete, erregt haben. Immerhin bleibt die Möglichkeit bestehen, dass er während seiner elfjährigen Amtsperiode Gelegenheit gefunden hat, zu dem einen oder dem andern Adepten in nähere Beziehungen zu treten, dass er schon hier in der Mark ernstlich versucht hat, an dem allgemeinen Wettbewerb um die Auffindung des wunderbaren Universalheilmittels teilzunehmen.

Die Gabe, mit den knappen Mitteln des armen Landes hauszuhalten, war dem Markgrafen durchaus versagt. Seine ewige Geldnot zwang ihn, zu unausgesetzten Veräusserungen und Verpfändungen landesherrlichen Besitztums seine Zuflucht zu nehmen und so die staatlichen Machtmittel unheilvoll zu schmälern[2]). Wenn er angesichts dessen Rettung und Hilfe aus seiner drückenden Lage bei den Goldmachern und in eigenen alchemistischen Experimenten suchte, so folgte er nur dem bethörenden Zuge der Zeit, der alle Stände, alle Schichten der Bevölkerung ergriffen hatte und bis tief ins 18. Jahrhundert die menschliche Gesellschaft in seinen trügerischen Banden gefangen hielt.

Ganz unerfahren in der hermetischen Wissenschaft ist Johann damals nicht mehr gewesen. Im Germanischen National-Museum zu Nürnberg befindet sich eine Pergament-Handschrift[3]) in deutscher Sprache, die trotz verworrener, traumhaft phantastischer Schreibart genaue Nachrichten über den damaligen Stand des alchemistischen Wissens und sachkundige Belehrung über den alchemistischen Unterrichtsbetrieb enthält. Von einem aus Franken stammenden, sonst aber unbekannten Verfasser in der Zeit von 1414—1418, vermutlich in Konstanz, niedergeschrieben, ist dieser

---

[1]) Riedel: Über die alchemistischen Bestrebungen des Markgrafen Johann von Brandenburg und anderer Fürsten seines Hauses. (Märkische Forschungen. IV. S. 155.)

[2]) S. Riedels Cod. Dipl. I, wo namentlich in den Bden. 3—13, 15, 18, 21, 23, 32 ungezählte Verpfändungs-, Verleihungs- u. Verkaufsdokumente verzeichnet sind.

[3]) Eine eingehende, sachkundige Beschreibung dieses Codex hat H. Peters geliefert in „Mitteilungen aus dem Germ. Nationalmuseum“ 1893. XIII. S. 98 ff.

Codex, der „wenn nicht gar das älteste, so doch bestimmt eines der ältesten grösseren alchemistischen Werke deutscher Sprache“ darstellt, dem Kurfürsten Friedrich gewidmet. Aus der Widmungsformel, die dem „Buch der heyligen Dryvaldikeit“ vorangeschickt ist, scheint hervorzugehen, dass der Kurfürst selbst sich mit der Bereitung des „Steines der Weisen“ beschäftigt hat. Als feststehend darf man aber wohl annehmen, dass Markgraf Johann aus diesem Codex seine erste Unterweisung empfangen und dass er ihn bei seinen späteren alchemistischen Versuchen benutzt hat.

Aber auch noch auf mehreren anderen Wegen wurde dem Markgrafen die nötige sachdienliche Unterweisung und Belehrung zu teil.

In der Zeit von 1429 bis etwa 1431 verweilte Markgraf Albrecht (Achill), Johanns jüngerer Bruder, als Edelknabe am Hofe der Königin Barbara, der Gemahlin Sigmunds[1]). Von der nicht gerade sittenstrengen Dame ist bekannt, dass sie eine eifrige Verehrerin der alchemistischen Kunst gewesen, der sie besonders nach dem Tode ihres Gemahls sich hingegeben hat. Der Ruf der erfolgreichen Goldmacherei der „Maria Prophetissa“ bewog u. a. den böhmischen Alchemisten Johann von Laaz, der mit heissem Bemühen, aber vergeblich auf den italienischen Akademien nach dem „Steine der Weisen“ geforscht, an ihren Hof sich zu begeben, um an Ort und Stelle das unerhörte Mirakel mit eigenen Augen zu schauen und zu ergründen[2]).

Offenbar hat Markgraf Albrecht[3]), der übrigens selbst, wie seine Nachkommen, die Kurfürsten Joachim II., Johann Georg, Friedrich Wilhelm und die beiden ersten Könige Friedrich und Friedrich Wilhelm, eine gewisse Vorliebe für Alchemie gehabt hat, dem Bruder von seinen Erlebnissen und Erfahrungen am Hofe der deutschen Königin, unter denen solche alchemistischer Art sicherlich nicht die geringsten gewesen sind, eingehende Mitteilung gemacht.

Wie sehr aber augenscheinlich der ganzen kurfürstlichen Familie an der Förderung der alchemistischen Kenntnisse Johanns gelegen war, beweist folgender Vorgang. Am 24. Januar 1437

---

[1]) Bayer: Die Jugendzeit des Markgrafen Albrecht von Brandenbg. (Forsch. zur brand. u. preuss. Gesch. 11. S. 40).

[2]) Laaz musste sich bald überzeugen, dass die Kunst der Königin eitel Lug und Trug war. Sie verstand, was übrigens kein Geheimnis war, einer Legierung von Gold und Silber das Aussehen von reinem Gold zu geben, und verübte mit diesem Produkt schamlos Betrügereien aller Art. Als der ehrliche Kunstverwandte ihr Vorhaltungen machte, musste er durch schleunige Flucht sich vor der ergrimmten Fürstin in Sicherheit bringen. S. Kopp a. a. O. S. 160 f. — Schmieder a. a. O. S. 223 f.

[3]) Schmieder a. a. O. S. 225 ff. — Kopp a. a. O. 167 f., 191 f. — Riedel in Märk. Gesch. IV. S. 163 f.

kam zwischen dem Herzog Johann von Sagan, der als vollkommener Adept galt, obwohl die Geschichte der Alchemie von seiner Geschicklichkeit nichts zu berichten weiss, und dem Kurfürsten Friedrich I. von Brandenburg und dessen vier Söhnen ein feierlicher Vertrag zustande[1]). In ihm verpflichteten sich die Markgrafen dem Herzog mit 200 Reitern, „mit vnszer vnd der vnsern werck vnd geczeugk, als püchssen vnd pleyden", so oft es gewünscht werden möchte, gegen alle seine Feinde und Widersacher Beistand und Hülfe zu leisten, mit ihm selbst aber niemals eine Fehde zu beginnen. Dagegen gelobte der Herzog Johann, den ältesten Sohn des Kurfürsten innerhalb eines Zeitraumes von drei Jahren in seiner „rechten" Kunst zu unterrichten. Man sieht, auch diese sonst so kühl und nüchtern denkenden Brandenburger scheuten selbst die drückendsten Verpflichtungen nicht, sobald es gilt, des heissbegehrten Steins der Weisen teilhaftig zu werden.

Wir wissen nicht, ob und wie der Saganer seiner Verpflichtung nachgekommen ist. Ebenso wenig erfahren wir, wie tief sein Schüler in das Studium der Hermetik eingedrungen ist. Nur so viel ist bekannt, dass er auf der Plassenburg und später auf der Cadolzburg und in Nürnberg mit lebhaftem Eifer der noblen Passion der Goldmacherkunst obgelegen hat[2]). Sein Laboratorium auf der Cadolzburg wird noch heute den Besuchern der alten Hohenzollernfeste als Sehenswürdigkeit gezeigt. Die Plassenburger „Goldküche" diente in den Jahren 1681—86 dem am Hoflager des Markgrafen Christian Ernst von Bayreuth weilenden berüchtigten Krohnemann zur Ausführung seiner zahlreichen betrügerischen Handlungen. In Nürnberg[3]) stand die „gefährliche Alchemie" in hoher Blüte und erfreute sich zahlreicher Anhänger aus allen Kreisen der Bevölkerung, ein Umstand, dem die Vorliebe des markgräflichen Kunstbeflissenen für die alte Reichsstadt mit auf Rechnung zu setzen ist.

Allein trotz aller Mühe und Sorgfalt hat Johann keine äusseren Erfolge auf dem mystischen Forschungsgebiete erzielt. Nicht einmal Adept, also ein vollkommener Meister der hermetischen Kunst, ist er geworden, was den Zeitgenossen gewiss bekannt geworden wäre. Er blieb vielmehr Zeit seines Lebens nur der „Alchemist", d. h. er vermochte sich aus der untergeordneten Rolle

---

[1]) Riedel, C. D. II. 4. S. 150—52.

[2]) Kopp a. a. O. I. S. 185 u. Peters a. a. O. S. 100.

[3]) Vergl. Baader, Zur Gesch. der Alchemie oder Goldmacherkunst. (Anz. für Kunde der Deutschen Vorzeit. N. F. X S. 356 ff.) Im Jahre 1440 liess der Rat der alten Reichsstadt den „Schulklopfer der dortigen Judenschaft „„von gefährlicher Alchemie wege"" ins Loch legen und durch den Züchtiger durch die Stirne brennen". Wahrscheinlich hatte dieser unglückliche „Schulklopfer" seine Kunst zur Ausübung von Betrügereien missbraucht.

des lernenden, Kenntnisse sammelnden Schülers nimmer emporzuschwingen. Seine phantastische „kunst“ und „seine gleser“ verschlangen nicht nur die verhältnismässig reichen Einkünfte des Bayreuthischen Landes, sondern auch den eigenen und den seines Bruders Albrecht[1]) Besitz an Silbergeschirr und Kleinodien. Als Hab und Gut in der Goldküche in eitel Dunst und Rauch aufgegangen, Schulden auf Schulden gehäuft worden waren, die freilich zum Teil wohl auch auf die Pflichtvergessenheit der markgräflichen Beamten[2]) zurückzuführen sind, da griff der besonnene Markgraf Albrecht im Interesse des Hauses mit rücksichtsloser Energie ein und machte dem alchemistischen Idyll auf der Plassenburg ein Ende.

Am 10. Januar 1455 trat Johann das Fürstentum Bayreuth gegen die Ämter Baiersdorf und Cadolzburg und eine jährliche Rente von 3000 Gulden an seinen Bruder ab und nahm seinen Wohnsitz in Baiersdorf. Daneben residierte er vorübergehend auf der Cadolzburg und im nahen Nürnberg[3]). Im Schlosse zu Baiersdorf beschloss er denn auch am 16. November 1464 sein wunderliches Forscher-Leben. Vier Wochen später — am 15./16. Dezember — ward der „Alchemist“ im Kloster Heilsbronn, der alten Ruhestätte seiner Ahnen, feierlich zu Grabe getragen.

---

[1]) In einem Briefe Albrechts an seinen Bruder, den Kurfürsten Friedrich, vom 13. Juli 1470, worin er diesen einlädt, nach Franken zu kommen, heisst es: „Wir wollen es den Polacken herlicherbieten nach der alten burggrafischen gewonheit, hindangesetzt vil silbergeschirrs aufzusetzen, hat marggraf Johanns unsers und seins alles verkauft, dann sovil wir, unser gemahel und kinder zu teglicher nottorft gebrauchen; so kan es uns so bald nicht gemacht werden. (Priebatsch, Pol. Correspondenz des Kurf. Albrecht Achilles. I. S. 151 f.) — Selbst die den Töchtern seines Bruders — Barbara von Mantua und Dorothea von Dänemark — bei ihrer Vermählung ausgesetzte Mitgift musste von Albrecht bezahlt werden. (Priebatsch a. a. O. I. S. 352; II. S. 134, 256, 418 f.)

[2]) Priebatsch a. a. O. S. 430 (Brief Albrechts vom 25. Juli 1472) u. S. 716. — In einem Schreiben vom 1. Juli 1466 (Riedel, C. D. III. 3. S. 79 f.) an den Kurfürsten Friedrich äussert sich Albrecht . . . . Je lenger wir hieaussen in unseres bruders sel. sachen handeln, je weitlauffiger sie ist, und ist nicht alles golt, das de glissen hat. Sein meynung ist gewesen, man solt 4000 g. seiner schulde von der kunst u. aus den glesern zaln, do ist under 95 g. aus worden u. haben es uff das gnaust domit lassen handeln und lernen (viell. berechnen!) den unsern, sunder den Stieber (markgräflicher Amtmann zu Cadolzburg) mit samt dem Grolant u. Sachsen, beden gesworn goltsmiden zu Nurmberg, u. ist quecksilber uff 36 g. auch doraus worden. Das ander metall, das man von kuttrich (?) und salpeter zugesetzt hat, ist alles im rauch, als sie sagen, vergangen.

[3]) Spiess, Aufklärungen in der Gesch. u. Diplomatik (Bayreuth 1791). S. 18 ff.



Nicht ohne Grund, wie wir gesehen, führt Johann in der Geschichte seines Hauses den Beinamen der „Alchemist". Die Zeitgenossen[1]), namentlich auch der sonst gut unterrichtete Enea, kennen diese Bezeichnung allerdings noch nicht. Das mag mit dem Umstande zusammenhängen, dass des Markgrafen alchemistische Thätigkeit augenscheinlich nicht allzu weite Kreise gezogen hat. In einer Zeit, da alle Fürsten und Staaten des Abendlandes beständig unter drückendem Geldmangel zu leiden hatten, fand eben jene geheimnisvolle Kunst, die endgiltige Befreiung von den alltäglichen Sorgen verhiess, überall begeisterte Jünger. Wie eifrig namentlich leichtgläubige Fürstlichkeiten teils selbst, teils durch ihre Leibalchemisten beflissen waren, den Trugbildern alchemistischer Phantastik nachzujagen, um mit deren Hülfe die immer leeren Kassen zu füllen, davon weiss die Geschichte der Hermetik zahllose merkwürdige Beispiele zu erzählen[2]).

Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts machte sich bei den märkischen Genealogen und Chronisten[3]) das Bedürfnis fühlbar, Johann mit einem ehrenden Beinamen zu schmücken. Ihrer lächerlichen Sucht, durch Erfindung mehr oder weniger geschmack-

---

[1]) Ladislav Suntheim in seiner „Genealogie der Markgrafen von Brandenburg" bei Oefele (Rer. boic. scriptores II, S. 614) weiss — zu Anfang des 16. Jahrh. — nur, dass Markgraf Johann „ein grosser Alchamist" gewesen.

[2]) Im J. 1580 erklärte sogar die juristische Fakultät der Universität Leipzig einen David Beuther „für überwiesen der Kenntnis des Steins der Weisen". Bekanntlich haben auch Luther und Melanchthon, Baco von Verulam, Spinoza und Leibniz mystisch-alchemistischen Lehren gehuldigt. Jener lobte die Alchemie „wegen der herrlichen und schönen Gleichnisse, die sie hat mit der Auferstehung der Toten am jüngsten Tage". Diese haben wohl „weniger die Metallveredelung, beziehungsweise Goldmacherei, als die wissenschaftliche Idee der Metallverwandlung gutgeheissen". Vergl. die beachtenswerte Arbeit von Fittica, Über die Alchemisten (Deutsche Revue. 1901. 4. Heft. S. 74 ff.).

[3]) Der erste, der, soweit bekannt, Johann den Beinamen „Alchemist" („cognomento Alchimista") verliehen, war Wolfgang Justus (Genealogiae 1571). Seinem Vorgange folgten Entzelt (Chronicon 1579), Creusing (Märkische Fürstenchronik in „Schriften des Berliner Gesch. Vereins", 23. Heft. 1886. S. 135) um 1573, Hafftitz (Riedel, C. D. IV.) 1599, Renschel (Des etc. Hauses Brandenburg Stammbaum 1665), Rentsch (Brandenburg. Ceder-Hein 1682) etc., während andere, wie Reineccius (Origines illustr. stirpis Brandenburg. 1581), Angelus (Annales Marchiae 1598), Cernitius (Decem fam. Burggrav. etc. Eicones 1626) etc., die ebenfalls zum Teil auf Justus und Entzelt zurückgehen, jenen Beinamen nicht kennen oder Bedenken tragen, ihn in ihre Werke aufzunehmen. — Vergl. den lehrreichen Aufsatz von F. Wagner, Kurfürst Johann von Brandenburg kein Cicero. (Forsch. zur brandenb. u. preuss. Gesch. 14. S. 45 ff.)

voller Bezeichnungen für die Mitglieder des regierenden Hauses die eigene Gelehrsamkeit möglichst hervorzuheben, verdanken wir die schrecklichen und unsinnigen Namen: Cicero, Nestor, Hector, Oeconomus. Solchem Thun fiel auch unser Markgraf Johann zum Opfer. Dass aber für ihn ausnahmsweise das richtige Wort gefunden, ist wohl mehr ein Werk des Zufalls, als das Ergebnis eindringender Forschung und kühler Überlegung. Die tiefere Bedeutung des Beinamens „der Alchemist" ist diesen Geschichtsschreibern sicherlich nicht zum Bewusstsein gekommen.

2.

Beschränkt sich unsere Kenntnis von den Beziehungen Johanns zur Alchemie auf einige thatsächliche Mitteilungen, so sind wir hinsichtlich seiner Stellung zum Humanismus fast gänzlich im Unklaren. Ausser wenigen Briefen eines ziemlich unbekannten humanistischen Gelehrten besitzen wir keine Nachricht über jenes interessante Kapitel aus dem Leben des Markgrafen, das wie kein anderes geeignet wäre, diesen seltsamen Schwärmer unserm Herzen menschlich näher zu bringen. So dürfen wir uns denn auch keine allzu grossen Vorstellungen machen von seinen humanistischen Studien, der Pflege, die er der unaufhaltsam aus dem sonnigen Italien nach dem rauhen Nordland drängenden neuen Geisteskultur angedeihen liess. Auch von einem Mäcenaten-Ehrgeiz Johanns, dem es Bedürfnis war, dem Humanismus wenigstens auf fränkischem Boden freie Bahn zu schaffen, kann, wenn man nicht gerade den geschichtlichen Thatsachen Gewalt anthun will, füglich nicht die Rede sein. Mag er immerhin den Wert der klassischen Bildung erkannt, mag er, namentlich bei seinem wiederholten Aufenthalt in Italien, mit gefeierten Grössen der Litteratur Umgang gehabt, neue Anregungen und Anschauungen im Verkehr mit ihnen gesammelt und wirklich das Bestreben gehabt haben, für die Ausbreitung der klassischen Studien, für die Vertiefung der Geistes-Wissenschaft, für die Befreiung und Entfesselung der in dumpfer mittelalterlicher Weltanschauung befangenen Geister zu wirken — für die Verwirklichung einer so hehren Aufgabe fehlte ihm das wichtigste, die reichen Mittel seiner fürstlichen Vettern in Italien.

Am 21. März 1435 traten Johann und sein Bruder Albrecht auf Wunsch ihres Vaters eine Pilgerfahrt nach dem heiligen Lande an. Einen Teil der dazu nötigen Mittel — 500 Mark böhmische Groschen — hatte der Graf Albrecht von Lindow gegen entsprechendes Unterpfand hergeliehen[1]). Auf der Rückreise besuchten die markgräflichen Pilger im Monat August von Venedig

[1]) Geisheim, Die Hohenzollern am heiligen Grabe zu Jerusalem. Berlin, 1858. S. 23 ff.

aus Mantua, wo sie am dortigen Hofe der Gonzaga eine glänzende Aufnahme fanden.

Hier in Mantua weilte seit dem 12. November 1433 Johanns älteste Tochter, die damals zwölfjährige Barbara[1]) als Gemahlin des Markgrafen Ludwig Gonzaga, des ältesten Sohnes von Giovanni Francesco und seiner würdigen Gemahlin Paola Malatesta.

Die Gonzaga[2]), eines der tüchtigsten italienischen Fürstengeschlechter, das an Tapferkeit, Klugheit und Bildung die Mehrzahl der kleinen Usurpatoren-Familien des Landes überragte, brachten der aufblühenden Geisteskultur volles Verständnis entgegen. „Mit der allen Renaissancemenschen gemeinsamen Überzeugung, dass nur durch die grossen Werke der Litteratur und der bildenden Kunst ihr Ruhm und ihr Name verewigt werden könne, verband sich bei vielen von ihnen offenbar eine wirkliche persönliche Liebe zu geistigem Genuss und zu eigener geistiger Thätigkeit. Schon Guido und Lodovico Gonzaga bewiesen durch ihre enthusiastische Verehrung für Petrarca, der mehr als einmal bei ihnen glänzende Aufnahme fand, ihren Kunstsinn, Giovanni Francesco I. hinterliess bei seinem Tode (1407) eine kostbare Bibliothek, Giovanni Francesco II., der 1433 von Kaiser Sigmund in Mantua zum Marchese erhoben wurde, verdankt die Stadt Virgils in erster Linie ihre wissenschaftliche Blüte; er ist der eigentliche Gründer des »Studio«, der Universität von Mantua, die 1433 vom Kaiser mit Privilegien ausgestattet wurde.“ Die bedeutendsten Künstler Brunellesco, Alberti, Mantegna etc. wusste er an seinen Hof zu ziehen und zu beschäftigen. Er berief im Jahre 1423 Vittorino dei Rambaldoni da Feltre als Erzieher seiner Kinder und als glänzendsten Repräsentanten der neuen Geistesrichtung nach Mantua. Der geniale, edle Mann war einer der Humanisten, die den idealen und moralischen Gehalt der antiken Bildung zu praktischer Lehre und Erziehung verwerteten. Er zählt zu den wenigen humanistischen Heroen der Zeit, in denen „der Geist des klassischen Altertums sich harmonisch mit einer aufrichtigen christlichen Gläubigkeit verband, weil er eben über die Form hinaus in den grossartig ethischen Gehalt beider durchzudringen strebte“.

Das war der glänzende Kreis, in den das schüchterne brandenburgische Fürstenkind im November 1433 eintrat, um hier in der Sprache und den Sitten ihrer neuen Heimat erzogen zu werden. Und da es die herrschende Art erforderte, dass die vornehme Frau nicht nur an Bildung, sondern auch an gelehrten Kenntnissen, besonders in der antiken und modernen Litteratur, dem

---

[1]) geb. zu Anfang des Jahres 1423, † 7. November 1481.

[2]) Kristeller: Barbara von Mantua. (Hohenzollern-Jahrbuch. 1899. S. 66 ff.) — Hofmann: Barbara von Hohenzollern, Markgräfin von Mantua. (41. Jahresbericht des histor. Vereins für Mittelfranken.) Ansbach 1881.

Manne gleichstehe, musste sich Barbara auch dem gelehrten Unterrichte Vittorinos unterziehen.

Die Schülerin machte der Erziehung des grossen Meisters Ehre. Sie wurde vielleicht an Kenntnissen im Lateinischen und Griechischen von manchen Damen, namentlich von ihres Gemahls Schwester Cäcilie[1]), einem geist- und lebensprühenden Mädchen, übertroffen, von keiner ihrer fürstlichen Zeitgenossinnen aber an wahrhaft antiker Grösse und Vornehmheit der Gesinnung erreicht. Ihrem Gatten Ludovico war Barbara später eine kluge und umsichtige Beraterin und Gehilfin in der Sorge um die Erziehung der Kinder, bei seinen Regierungshandlungen und landesväterlichen Bestrebungen, seinen wissenschaftlichen und künstlerischen Neigungen, und feinsinnig verstand sie es, den alten Glanz des Mantuanischen Hofes zu wahren und sein Ansehen nach aussen und innen zu mehren. Es hat wenige Frauen fürstlichen Standes gegeben, die in so musterhafter Weise ihren Pflichten als Gattin und Mutter gerecht geworden sind, die zugleich auch der geistigen Bewegung ihrer Zeit eine so rege fördernde Teilnahme erwiesen haben, und wohl hat sie es verdient, dass der feine Beobachter und Menschenkenner Enea sie in seinen Kommentaren mit Worten höchster Anerkennung feiert. —

Während seines achttägigen Aufenthaltes in Mantua — im Sommer 1435 — hat Johann offenbar die ersten Eindrücke von dem neuen geistigen Leben Italiens erhalten. Die erste flüchtige Bekanntschaft wird erneuert und vertieft worden sein, soweit sie nicht etwa inzwischen durch die im Gefolge des Baseler Konzils nach Deutschland ziehenden humanistischen Gelehrten und Geistlichen neue Nahrung erhalten hatte, als Johann gegen Ende des Jahres 1450 zum Jubiläum nach Rom zog und bei dieser Gelegenheit die kluge, hochgebildete Tochter in Mantua mit seinem Besuche erfreute. Damals wird er zu italienischen Gelehrten auch jene Beziehungen angeknüpft haben, die schliesslich zur Berufung eines Vertreters der Renaissance-Kultur nach der Plassenburg führten.

Auf dem nahe bei Kulmbach gelegenen festen Schlosse erscheint nämlich im Jahre 1456 ein Humanist namens Ariginus[2]), vermutlich aus Nürnberg stammend, dem damaligen geistigen Vorort der humanistischen Bewegung, wie überhaupt jeglicher weltlicher Bildung im westlichen Deutschland, vielleicht auch gleich seinem markgräflichen Herrn der Alchemie ergeben. Aus

---

[1]) Schon als achtjähriges Kind soll Cäcilie durch ihre ungewöhnlichen Kenntnisse im Griechischen und ihre lateinischen Verse den gelehrten Ambrogio Traversari in Erstaunen gesetzt haben.

[2]) Wattenbach, Peter Luder (Zeitschr. für die Gesch. des Oberrheins XXII, S. 33 ff.). — Voigt, Wiederbelebung des klassischen Altertums. II. S. 296 f.

Italien, wo er seine Bildung empfangen, hat Ariginus sicherlich auch seinen Schriftstellernamen mitgebracht, den er wohl erst in seiner Vorliebe für klassische Studien sich zurecht gemacht. Er gehörte augenscheinlich zu jenem Kreise fahrender Humanisten, die ein leichtfertiges Wanderleben, den Sophisten im alten Hellas nicht unähnlich, von Stadt zu Stadt, von Hof zu Hof führten und die in geselligen Kreisen mit ihrer klassischen Bildung zu prunken liebten, ihre Umgebung auch häufig mit ihrer Streitsucht und ihrer Eitelkeit erfüllten.

Ariginus war anscheinend Vorsteher oder Leiter einer humanistischen Schule, der ersten auf deutschem Boden. Vornehmlich dürfte er Briefsekretär gewesen sein. Es wird weniger ein wissenschaftlicher Trieb als vielmehr das dringende Bedürfnis nach gewandten Schreibern und tüchtigen Stilisten für ihre Kanzleien gewesen sein, das den Markgrafen Johann, in erster Linie aber wohl seinen geschäftskundigen Bruder Albrecht veranlasst hat, Ariginus für das Plassenburger Schulmeisteramt zu gewinnen. Der allgemeinen Barbarei gegenüber war es schon ein grosser Gewinn, dass überhaupt der Versuch gemacht wurde, mit Hilfe Virgils und Ciceros eine reinere Schreibart in die fürstlichen Kanzleien wieder einzuführen, und dass sich für solche praktischen Zwecke Lehrer fanden. „Die neue Schreibart gilt viel unter den Menschen, und deshalb habe ich so grosse Freude daran," schreibt ein Schüler des Ariginus. Ihn selbst erfüllte beständig eine unstillbare Sehnsucht nach Italien. Er wünschte nach seiner zweiten Heimat zurückzukehren und sich dort in voller Musse der Philosophie zu widmen; gelänge ihm das, so hoffte er ein „Stern erster Grösse zu werden"[1]). Man sieht, trotz aller in seinen Briefen zur Schau getragenen Bescheidenheit hat er sich mit den Schlagworten der italienischen Humanisten und ihrer Stilistik zugleich auch deren Selbstgefühl angeeignet.

Auf der Plassenburg sammelte Ariginus einen Kreis lernbegieriger Schüler um sich. Unter ihnen lernen wir namentlich Mathias von Kemnat, den nachmaligen Biographen des Pfalzgrafen Friedrich des Siegreichen, und einen gewissen Johannes oder Johannes Albertus kennen. Bis gegen Ende des Jahres 1457 waltete er nachweisbar auf dem markgräflichen Schlosse seines Amtes[2]).

Die uns erhaltenen acht Briefe des Meisters und seiner Schüler tragen im wesentlichen die Züge des deutschen Frühhumanismus. Sie sind der Form nach nur mittelmässig; auch inhaltlich bewegen sie sich meist nur in Gemeinplätzen. Sie erwecken den Eindruck einer praktischen Übung in den gebräuch-

---

[1]) „Non enim michi dubium dixerim, quin omnes superare possim, si quam desidero studii mei quietem consequi potero".

[2]) Wattenbach a. a. O. S. 95 f.

lichen Phrasen des Epistolarstils. Man darf indes nicht vergessen, was Wattenbach richtig und fein bemerkt, dass jene Briefe, abgesehen von ihrer mangelhaften Überlieferung, nur die „Eigenschaft der meisten oder doch sehr vieler humanistischer Briefe und Schriften teilen“ und dass „vieles jetzt als abgeschlissen erscheint, was damals in Form und Inhalt neu war und grossen Eindruck machte“.

Des Plassenburger Humanisten Hauptverdienst besteht offenbar nicht in schriftstellerischen Arbeiten, sondern in seiner pädagogischen Wirksamkeit. Zu grösserem Ansehen brachte er es wohl nie, sonst könnte sein Name nicht in so völlige Vergessenheit gesunken sein. Zu Johann, aber auch zu dessen Bruder Albrecht, trat Ariginus, so scheint es, in ein näheres Verhältnis. Wenigstens wissen wir, dass die „Fürsten“ an den Studien und dem Geschicke seiner Schüler Anteil genommen haben[1]).

---

[1]) Wattenbach a. a. O. S. 90 (Brief des Ariginus an Johannes, seinen Schüler d. d. 13. Dezember 1456).

Über den Geheimbund der Vehme und der Vehmgenossen.

Von

Ludwig Keller.

Eines der merkwürdigsten Kapitel in der Geschichte der geheimen Gesellschaften älterer und neuerer Zeiten bildet die grosse Organisation, die vom Beginn des 13. Jahrhunderts ab von Westfalen aus ganz Deutschland Jahrhunderte hindurch in Schrecken gesetzt hat und die unter dem Namen der Vehme oder Fehme hinreichend bekannt geworden ist. Die „heilige Vehme“ — die Schreibung Fehme ist neuerdings mehr und mehr in Abgang gekommen — war ein Bund von Männern, die ihre Namen geheim zu halten pflegten, die heimliche Zusammenkünfte hielten, geheime Erkennungszeichen besassen und die diejenigen, die sie vor ihre „Stühle“ luden, in heimlichem Verfahren verklagten und verurteilten, sie alsdann in die „heimliche Acht“ thaten und heimlich hinrichteten.

Indem die römische Kirche diesen Bund unter ihren Schutz genommen hat, hat sie die ja auch sonst bekannte Thatsache bestätigt — wir erinnern an die geheimen Zeichen und Bräuche der Tertiarier verschiedener Orden —, dass sie unter Umständen bereit ist, geheime Gesellschaften unmittelbar oder mittelbar zu fördern und zu unterstützen. Dabei kann es ihr Niemand verdenken, dass sie die Frage vorher sorgfältig prüft, ob solche Geheimbünde für ihre Zwecke nützlich oder schädlich sind.

Als ein Beispiel einer solchen von der Kirche für nützlich erachteten geheimen Organisation verdient die Vehme und ihre sehr interessante Geschichte eine weit eingehendere Beachtung, als sie sie bisher gefunden hat. Insbesondere hat die Geistesgeschichte aus verschiedenen Gründen alle Ursache, vollste Aufklärung über diese eigenartige Erscheinung zu wünschen.

Der erste Forscher, welcher im 19. Jahrhundert Gelegenheit nahm, sich wissenschaftlich mit den Vehmgerichten zu beschäftigen (1825), war Paul Wigand, ein Westfale von Geburt; er kam zu dem Ergebnis, dass die westfälischen Freigerichte von jeher Kaiserliche Gerichte gewesen sein und als ehrwürdige und ruhmvolle Erscheinung der deutschen Geschichte betrachtet werden müssten. Wigand, der offenbar unter der Einwirkung des Hangs zur romantischen Verherrlichung des Mittelalters schrieb, die in jener Zeit üblich war, hatte das Glück, dass einzelne angesehene deutsche Juristen, vor allem K. G. Wächter, auf seine Seite traten, und so kam es, dass man in der Litteratur bis in die neuere Zeit hinein einem günstigen Urteil über diese westfälische Eigentümlichkeit zuneigte; es lag auf der Hand, dass die Westfalen, die ja doch zugleich auch den Quellen am nächsten standen, den Wunsch hegten, dies Urteil immer von neuem aus den Urkunden herauszulesen, und Männer wie Seibertz, Geisberg und andere suchten dasselbe durch neues Beweismaterial zu stärken.

Im Jahre 1888 erschien ein umfangreiches Werk von Th. Lindner (damals Professor der Geschichte in Münster, jetzt in Halle) unter dem Titel: „Die Vehme", welches zuerst gewisse Zweifel gegenüber den älteren Meinungen aussprach. Die Vehmgerichte seien, sagt Lindner, „kein so ruhmvolles Stück deutscher Geschichte, wie eine übertriebene Wertschätzung bisher behauptet habe, aber auch kein unrühmliches". Trotz des reichen Materials, das Lindner gesammelt und verarbeitet hat, bleiben wir aus verschiedenen Gründen über viele Fragen, vor allem über die Entstehung der Gerichte, im Unklaren. Kurze Zeit nach Lindner veröffentlichte der damalige Staats-Archivar Dr. Philippi eine kleine Schrift unter dem Titel „Das westfälische Vehmgericht und seine Stellung in der deutschen Rechtsgeschichte" (Stettin 1888), welche sich unter voller Anerkennung der erheblichen Verdienste Lindners bezüglich des Gesamturteils auf einen abweichenden Standpunkt stellte. Mit voller Bestimmtheit sprach Philippi die Überzeugung aus, dass das Freigerichtswesen ein in selbstsüchtigem Interesse heraufbeschworenes Unwesen gewesen sei, „dessen geschichtliche Grundlagen sehr unsicher, dessen Organisation sehr mangelhaft und dessen Wirkungen sehr gering und meist schädlich waren". Zugleich brachte er für die Beurteilung des Gegenstandes, ohne sich auf Einzelheiten einzulassen, eine

Reihe von Gesichtspunkten bei, die für die Erklärung mancher Besonderheiten von erheblichem Wert sind.

Ohne die kleine, aber wichtige Schrift von Philippi zu kennen, hat etwas später Dr. Friedrich Thudichum, damals Professor des Kirchenrechts zu Tübingen, eine neue Arbeit über unsere Frage unter dem Titel: „Vehmgericht und Inquisition“ (Giessen, Ricker 1889) veröffentlicht, die der wissenschaftlichen Erörterung ganz neue Fingerzeige giebt, ohne freilich (wie es in solchen Fällen häufig der Fall ist) die von ihm angeregten Fragen überall zum Abschluss gebracht zu haben oder bringen zu wollen. In Bezug auf den Wert und die Bedeutung des Instituts sagt Thudichum freilich nach den obigen Äusserungen Philippis nichts neues mehr, wenn er sich durchaus abfällig ausspricht. Thudichum steht nicht an, die „heilige Vehme“ (wie sie sich nach dem Vorbild anderer Institutionen, wie der „heiligen Inquisition“, zu nennen pflegte) einen „schweren Schandfleck der deutschen Geschichte“ zu nennen und damit die Auffassung sowohl Wigands, wie Wächters und namentlich auch die Lindners zu verwerfen.

Die älteren Forscher waren geneigt, die Freistühle für uralte, auf Karl den Grossen und Papst Leo zurückgehende Gerichte zu halten und sie mit dem Fortblühen altgermanischer Freiheit in Verbindung zu bringen. Das erstere ist — darüber ist man heute einig — doch nur insofern richtig, als die Gerichtsplätze oder „Stühle“ zum grossen Teil alte Dingplätze sind und als gewisse Formen, wie sie bei der Hegung der Freigerichte üblich waren, ebenfalls altgermanischen Charakter tragen; in den Punkten aber, die das eigentliche Wesen der Vehme ausmachen, haben wir unzweifelhaft Neu-Schöpfungen vor uns und eine Geschichte der Vehmgerichte hat daher nicht mit Karl dem Grossen, sondern mit einer viel späteren Zeit zu beginnen.

Der Name „Freie Gerichte“ bedeutet ursprünglich nichts anderes wie die Benennung „Freie Städte“, d. h. Gerichte oder Städte, welche unmittelbar unter dem Kaiser standen, und davon gab es sowohl in Franken, wie in Schwaben, wie in Westfalen schon sehr früh eine grosse Zahl. Dagegen sind die Bezeichnungen „heimliches Gericht“, „Stillgericht“, „heimliche Acht“, ferner Vehme, Fehmgericht, doch erst seit der Mitte des 13. Jahrhunderts nachweisbar, und ihr Vorkommen ist auf Westfalen beschränkt. Diese „heimlichen Gerichte“ sprachen Recht im

Namen des Königs und dehnten ihr Monopol allmählich über das ganze Reich aus; sie haben ausserdem insofern eigenartige Grundsätze, als der Prozess, der vor ihnen anhängig gemacht wurde, nur mit Freisprechung oder einem Todesurteil endigen konnte, und als die Beisitzer des Gerichts, die Freischöffen, die Hinrichtung des Verurteilten selbst vollzogen. Es fehlte den Gerichten jedes geregelte Beweisverfahren, jede staatlich legitimierte Exekutiv-Gewalt und jede genaue Abgrenzung der Zuständigkeit und des Sprengels. Die Schöffen wurden nicht etwa von den Gerichtseingesessenen gewählt oder von den Stuhlherren ernannt, sondern sie ergänzten sich gegenseitig auf dem Wege der Zuwahl, derart, dass jeder Freischöffe das Recht hatte, einen zuverlässigen Mann seinem Freigericht zum Schöffen vorzuschlagen, und dass der Freigraf alsdann verpflichtet war, den Betreffenden nach der vorgeschriebenen Belehrung, Beeidigung und Einführung zum Schöffen zu machen. Da die Eigenschaft als Freischöffe mannigfache Vorteile mit sich brachte, so suchten viele Personen sie zu erlangen, und so erwuchs aus diesen Freigerichten allmählich ein mächtiger Bund.

Die Grundsätze, die bei der Ergänzung massgebend waren, sicherten dem Bunde der „Wissenden“ eine gewisse Gleichartigkeit, und diese steigerte die Kraft des ganzen „Ordens“ um so mehr, als die Heimlichkeit, mit der sie sich umgaben, geeignet war, ängstliche Gemüter einzuschüchtern und über die Macht des Bundes ganz unrichtige Vorstellungen zu verbreiten. Jedenfalls war derselbe in der Hand entschlossener Männer eine sehr gefährliche Waffe gegen solche Personen, welche aus irgend einem Grunde den Spruch der „heiligen Vehme“ gegen sich herausforderten, und die Frage nach den Gründen desselben, nach den Zwecken, die ihnen vorschwebten, und nach den Wirkungen ihrer Thätigkeit gewinnt dadurch eine verstärkte Bedeutung.

Um die Aufklärung dieser Fragen nun hat sich Thudichum in seiner erwähnten Schrift Verdienste erworben, und wenn einstweilen auch noch nicht alle Einzelheiten klar liegen, so sind doch von ihm wichtige Fingerzeige gegeben worden.

Schon Philippi hatte, wie bemerkt, darauf hingewiesen, dass das Freigerichtswesen durch Gewalten, die ausserhalb desselben standen, zu selbstsüchtigen Zwecken heraufbeschworen sei, ohne freilich die Frage zu beantworten oder beantworten zu wollen,

welche Gewalten dies gewesen seien. Thudichum geht nun einen Schritt weiter und bezeichnet die Erzbischöfe von Köln und zwar insbesondere den Erzbischof Engelbert (1216—1225) als den Urheber der „heiligen Vehme“, da der Ausdruck „Vehmgenossen“ für die Gerichtsschöffen seit dem Jahre 1227 (aber nicht früher) in den Quellen uns entgegentritt.

Die Vehmgerichte erscheinen ursprünglich nur in Westfalen und Engern, wo die Erzbischöfe von Köln nach der Ächtung Heinrichs des Löwen im Jahre 1180 die Herzogliche Gewalt ausübten. Die richterlichen Behörden, welche dort vorhanden waren, waren entweder bereits „Freie Gerichte“ oder wurden während der Zeit, wo die Erzbischöfe unter Heinrich VI. und Friedrich II. Reichsstatthalter waren, von diesen ans Reich gezogen; wenn diese freien oder Kaiserlichen Gerichte späterhin, wie es wirklich geschah, den Erzbischöfen als Lehen gereicht wurden, so behielten sie doch den Charakter als „Freigerichte“, und die genannten Fürsten erhielten die Möglichkeit, auf deren weitere Entwicklung Einfluss auszuüben. In der Form, wie die Erzbischöfe sie vorfanden, waren die „Stühle“ ein stark herabgekommenes Institut; die Freigrafen hatten durch den Mitbewerb der Gografen an Bedeutung sehr verloren, und ihre Aufgaben schienen kaum bedeutend genug, um das Fortbestehen des Amtes zu sichern. Da waren es die Erzbischöfe von Köln, welche in richtiger Erkenntnis der Bedeutung, die diesen absterbenden Gerichten auf Grund ihrer rechtlichen Stellung zum Reich beigelegt werden konnte, das Institut mit neuen Aufgaben und neuem Inhalt erfüllten: die Freigerichte wurden eine Waffe in den Kämpfen, in welchen die kölnischen Kirchenfürsten sich mit ihren Gegnern befanden.

Es ist urkundlich überliefert, dass die „heilige Vehme“ verschiedene päpstliche Privilegien empfangen hat und ein Dortmunder Weisthum aus etwa 1410 sagt ausdrücklich, dass der Papst das „heimliche Gericht“ bestätigt habe, „damit man es mit gutem Gewissen führen möge“. Es ist in hohem Grade zu bedauern, dass der Inhalt dieser Privilegien bis jetzt nicht bekannt geworden ist; aber es trifft sich glücklich, dass der Schleier, welcher durch die „Wissenden“ über Zweck und Aufgaben der „heimlichen Acht“ gebreitet worden ist, durch eine Urkunde gelüftet wird, welche nicht nur das sorgfältig gehütete „Notwort“, sondern auch die Verbrechen, die vor die „heimliche Acht“ gehörten, uns verrät.

In dieser Urkunde — sie stellt ein Weisthum dar, welches unter dem Vorsitz Philipp von Hördes als Vertreters des Erzbischofs von Köln und „Statthalters der heimlichen Gerichte" von 21 Stuhlherren, 23 Freigrafen, etlichen hundert Freischöffen und 65 Freifronen zu Arnsberg im Jahre 1490 gefunden worden ist — heisst es: „Vor die heimliche Acht gehören 1. Die Heimlichkeit, die Carolus Magnus offenbart. 2. So Jemand Ketzereien ausheckt und vorbringt. 3. So Jemand vom Glauben abfällt und ein Heide wird. 4. So Einer einen falschen Eid schwört. 5. So Jemand hext und zaubert, oder mit dem Bösen ein Bündnis aufrichtet. 6. So Jemand die Heimlichkeit offenbart." Es ist nebensächlich, dass die Zuständigkeit der Freigerichte, sofern die Freischöffen im „offenen Ding" Recht fanden, sich auch auf andere Vergehen und Streitigkeiten erstreckte; erwiesen ist jedenfalls durch unsere Urkunde, dass das „heimliche Dinge" in erster Linie Ketzerei und Hexerei (welche in allen deutschen Gesetzen seit dem 13. Jahrhundert neben der Ketzerei genannt wird) vor sein Forum zu ziehen hatte.

Wenn wir uns nun daran erinnern, dass die ersten Spuren der „Freischöffen" um das Jahr 1227 auftreten, so werden Jedem, welcher die Geschichte jener Zeit kennt, die Beschlüsse des Lateran-Konzils (1215) und des Konzils von Toulouse (1229) über die Häretiker gegenwärtig werden. Im Jahre 1215 ward beschlossen, „dass jeder Erzbischof oder Bischof selbst oder durch seinen Archidiakon oder durch geeignete, ehrenhafte Personen ein- oder zweimal im Jahre die eigene Parochie, in welcher Häretiker wohnen sollen, besucht, und dass er dort drei oder mehr gut beleumundete Männer, oder auch, wenn dies besser scheint, die ganze Umgebung veranlasst (compellat), einen Schwur zu thun, dass sie, falls sie dort Ketzer kennen .... dieselben dem Bischof zur Anzeige bringen"; das Konzil von Toulouse wiederholte die Verpflichtung der Erzbischöfe und Bischöfe zur Anstellung „geschworener Männer" wider die Häretiker nachdrücklich. Diesen Bestimmungen folgte dann im Jahre 1232 die Errichtung besonderer Inquisitions-Tribunale, deren Leitung vom Papst in die Hand der Dominikaner gelegt ward.

Unter den deutschen Fürsten jener Zeit ist es nun gerade der oben genannte Erzbischof Engelbert der Heilige gewesen, welcher sich durch seinen Eifer in der Bekämpfung der Ketzer

hervorgethan hat. Er war im Jahre 1212 mit den Grafen Adolf von Berg und Wilhelm von Jülich und vielen anderen Herren vom Niederrhein und aus Westfalen nach Südfrankreich geritten, um an dem Kreuzzug wider die Albigenser teilzunehmen. Dass ihm daran gelegen sein musste, die Beschlüsse der obengenannten Konzilien durchzuführen und die Anstellung geschworener Männer zu bewirken, liegt auf der Hand. Der Gedanke, die Aufspürung der Ketzer in die Hand der Freischöffen zu geben, lag ausserordentlich nahe, und wenn der Papst diesen Gerichten das Privileg erteilte, die Ketzer auch abzuurteilen und zu richten, so war der Inhalt, der die abgelebte Errichtung mit neuem Leben erfüllen konnte, gefunden, und alles Weitere — vor allem die Heimlichkeit — ergab sich von selbst. Wenn man sich diese und die sonstigen von Thudichum beigebrachten Thatsachen gegenwärtig hält, so versteht man auch die besondere Teilnahme, welche Kaiser Karl IV. den Freigerichten seit dem Jahre 1353 geschenkt hat, und die Ausdehnung der Obergewalt der Erzbischöfe von Köln über diese Gerichte, wie sie unter eben jenem Kaiser stattfand. Lange Zeit, jedenfalls länger als ein Jahrhundert, benutzten die Erzbischöfe von Köln, soweit es ihnen möglich war, die „heimlichen Gerichte“ in erster Linie als Waffe gegen die Feinde der Kirche. Indessen liefern die Freigerichte, wie schon Philippi mit Recht betont hat, ein schlagendes Beispiel für die Thatsache, dass im Mittelalter rechtliche Einrichtungen und Organisationen sich in Bezug auf ihre äusseren Formen sehr gleichmässig zu entwickeln pflegten, dass aber der Inhalt dieser Formen, Ziele und Zwecke der Organisation mannigfachen Umbildungen, Schwankungen und Erweiterungen ausgesetzt waren.

Selbst so mächtige Fürsten, wie es die Kölner Erzbischöfe und ihre Suffragane waren, vermochten es nicht immer, dem Institut, dessen Hüter sie durch alle Jahrhunderte geblieben sind, den Weg seiner Entwickelung genau vorzuzeichnen. Zwar schien es, als ob die Erzbischöfe unter Kaiser Sigismund (1410—1437) am Ziele ihrer bezüglichen Bestrebungen angekommen seien; denn dieser Kaiser ging so weit, den heimlichen Gerichten eine ganz allgemeine Gerichtsbarkeit nicht bloss in Strafsachen, sondern auch in Zivilsachen und in staatsrechtlichen Streitigkeiten zuzugestehen, und zwar über ganz Deutschland, über Hoch und Niedrig und sogar über Kurfürsten. Aber gerade diese

unerhörte Ausdehnung der Befugnisse rief eine starke Gegenwirkung hervor, die an den weltlichen Gewalten, die sich mitbedroht sahen, eine starke Stütze gewann. Es lässt sich beobachten, dass im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts ihr Einfluss, wenigstens ausserhalb Westfalens, bereits stark im Rückgang begriffen ist.

Im Jahre 1515 macht zwar Herzog Ulrich von Würtemberg noch einmal die Vehmgerichte zum allgemeinen Gespräch in Deutschland, indem er erklärte, dass er seinen Stallmeister Ulrich von Hutten als „Freischöffe der heimlichen Acht" erschlagen habe; aber seit der Einsetzung des Reichskammergerichts und dem Ausbruch der grossen religiösen Bewegung schwand das Ansehen der Gerichte mehr und mehr. Indessen ist der letzte Oberfreigraf von Arnsberg erst im Jahre 1830 gestorben; er hat manches Geheimnis der Freischöffen mit ins Grab genommen.

Kürzere Aufsätze.

Martin Opitz und Comenius.

Neue Streiflichter auf ihre freundschaftlichen Beziehungen.

Von

Professor Dr. **Kvačala** in Dorpat-Jurjew.

In meinem kleinen Aufsatz: „Zur Korrespondenz des Comenius" (M.H. der C.G. 1901. S. 44 ff.) habe ich die Ansicht bekämpft, als wäre nunmehr, nachdem 2 Bände der Korrespondenz bekannt geworden, nicht mehr viel neues einschlägiges Material zu erwarten. Seitdem ist ein neuer Band von mir veröffentlicht worden, den ich wenigstens für meine Bethätigung auf diesem Gebiete als abschliessend habe erachten wollen. Indem ich nun einer verwandten litterarischen Aufgabe oblag, fielen mir einige Druck-Hefte in die Hände, die von neuem Zeugnis dafür ablegen, wie ungenau uns noch immer die zahlreichen Beziehungen des grossen Exulanten gerade mit den Deutschen bekannt sind.

Schon als ich den Brief des Comenius an Opitz vom 26. Juni 1639 [1]) zum ersten Male las, erschien mir in dem kleinen Dokumente manches als auffallend. Comenius, der doch mit Mochinger früher selbst korrespondierte, benützt die für uns ganz neue Bekanntschaft mit Opitz, um jenem seine Didactica zuzuschicken. Er bittet um Geheimhaltung der Schrift. Er fährt fort: „Wenn Du zu uns zurückkehrst, wie Du es gehofft hast" — erwarte er von ihm das hiermit übersandte Exemplar zurück. Ferner erwarte er auch eine Antwort auf seinen vorigen Brief. Einiges zur Aufhellung dieser Einzelheiten möge in folgendem zusammengestellt werden.

Wer oder was brachte den Reformator der deutschen Dichtkunst mit dem Reformator der Schulen und der Erziehung zusammen? Einige Mutmassungen ergeben sich aus den uns bekannten Lebensumständen der Beiden.

Opitz und Comenius zählten schon seit Jahren den Danziger Professor Mochinger zu ihren Bekannten [2]). Schon in seinem Briefe

---

[1]) Abgedruckt zuerst in den M.H. der C.G. Bd. VIII (1899) S. 133, dann in meiner Komensk. Korr. II S. 10.

[2]) Comenius seit dem Jahre 1631; vgl. den undatierten Brief bei Patera Kom. Korr. S. 10.

vom 15. März 1630 lässt letzterer einen Brief an Opitz durch seinen Breslauer Freund, Prof. Kurtzmann, besorgen[1]). Wie zweifelhaft auch damals das Benehmen Opitzens im Dienste des Grafen Dohna gewesen sein mag, so hören wir doch auch in den folgenden Jahren von der Verbindung Mochingers mit Opitz; das Interesse an der deutschen Sprache und Poesie mag sie zusammengehalten haben[2]). Das Band konnte sich seit 1634, Opitzens Übersiedelung nach Danzig, festigen: und, nachdem Opitz Sekretär des polnischen Königs Wladislaw geworden, konnte Lissa, der Sitz des hervorragenden polnischen Grafen Raphael Lesczynski, der Aufenthaltsort seiner einstigen Lehrer zu Beuthen, nämlich G. und D. Vechners, schon deshalb Anziehungskraft auf ihn ausüben. Doch spricht der Brief des Comenius im Tone einer so intimen Freundschaft, dass man schliessen muss, es habe sich Opitz auch für die Reformarbeiten des Comenius lebhaft interessiert. Welches von den hier zusammengestellten Motiven früher und stärker wirksam gewesen, dürfte einstweilen nicht zu entscheiden sein. —

Die Begegnung, von der der Brief des Comenius spricht, mag bei einem Trauerfall erfolgt sein, der in weiten Kreisen der Unität grosse Teilnahme geweckt: der erstgeborene Sohn des gräflichen hohen Beamten[3]), Frhrn. v. Schlichting, ein zu grossen Hoffnungen berechtigender Jüngling, ist Mai 1639 verschieden. Bei dieser Gelegenheit verweilt (ob eigens dazu gekommen?) Opitz in Lissa und richtet an den trauernden Vater ein Trostgedicht[4]). Aber der Fall mag als von grosser Bedeutung gegolten haben; es haben sich die Freunde, Lehrer, Mitschüler und „Clientes“ des Seligen in einem gemeinsamen Heftchen mit ihren Naenien vereinigt[5]). Da uns darin mancher bekannte Name begegnet, so mögen sie kurz aufgezählt werden[6]). Als zwölfter bringt seine Trauer der Rektor J. A. Comenius zum

---

[1]) Vgl. die Epistolae Kurtzmannianae in der Stadtbibliothek zu Breslau.

[2]) Betreffs Mochingers vgl. seine deutsche Vorrede zu seiner Bearbeitung der Janua.

[3]) Er war Judex Terrae Wschoviensis.

[4]) († 18. Mai 1639)
„testandae condolentiae perscripsi Lesnae
Martinus Opitius
S. R. Mag. Secretarius Juratus.“

[5]) „Cupressus Emortualis
Beatis Manibus
Alexandri Schlichting de Bukowiec etc.
ab Amicis, Praeceptoribus condiscipulis et Clientibus
τοῦ μακαρίτου
Lesnae Polonorum Typis Wigandi Funcii.“

[6]) 1. Matthias Gloskowski Nob. Pol. 2. Georgius Vechnerus SS. Theol. D. 3. Henrici Waltheri P. C. Caesar. 4. Abraham Pauli. 5. Johannes Heermannus P. L. Caes. Eccles. Caebenianae Pastor primar. 6. Christophorus Albinus Lesnae Eccles. August. Confess. Diaconus. 7. Samuel Specht

Ausdruck. Da mir dies Gedicht in der Sammlung, die ich von seinen lateinischen Gedichten jüngst veranstaltet habe, entgangen war, so bringe ich es hiermit zum Abdruck:

Ut Schola, sic Vita est: gradibus penetramus ad illa
Metas quae signant. Cito fit promotio gnavis
Qui pulchre peragunt celeri sua munia gressu:
Sed tardi tarde. Sunt ornamenta Scholarum,
Perdocti Juvenes, quorum solertia canos
Praevertit: facile hi mittuntur liberioris
In vitae campos. Sic sunt quos Vita nec ipsa,
Oblectat nimium, nec ab ulteriore retardat
Cursu, quin toto quaerant conamine Caelos.

Diligit hos praeses seclorum maximus ante!
Et ne conspurcet Mundus festinat amanter
Eripere hinc: contra tardis dat tempora tarda,
Ut miserae tandem pertaesi quandoque vitae
Hac ipsa melius quidquam sic quaerere discant.
Si nec sic stolidi discant resipiscere, fiunt
Infantes centum annorum ludibria; coelis
Aeternum sancta juvenum radiante corona.

Sola mihi haec potuit, fateor, meditatio mentem
Tranquillare meam, quam conturbaverat, eheu!
Strenui Alexandri Schlichtingi flebile fatum.
Totus erat Juvenis pulcher, generosus, honestus
Artibus excultus, per-amoenis moribus, ipsoque
Eloquio pollens, ad pulchra negotia Vitae
Pulchre aptans sese, velut ex ad maxima natis:
Imprimisque Dei reverens, pietateque nulli
Hoc pravo seclo Juvenum non ante ferendus.

Illustris. Com. in Lesna Secretar. ejusdemque Civitat. Notar. 8. Michael Henrici Bolesla. Sil. Scholarcha Lesnensis. 9. Christianus Klimpkius Grünberg. Sil. 10. Johannes Decanus. 11. Joachimus Mencelius Colon. Marchicus. 12. Comenius. 13. Daniel Wackius Scholae Leszn. Pro-R. 14. Sebastianus Macer de Leobschitz Gymn. Leszn. Con. R. 15. Johannes Borowski. 16. Andreas Fabricius Choragus Palaeo. Lesnen. 17. Raphael de Buczacz Buczacki. 18. Wolfgangus à Popschitz Nob. Sil. 19. Johannes de Bronikovo Bronikowski. 20. Johannes à Schonaich. 21. Nikolaus de Skrzypna Twardowski. 22. Henricus à Pusch. 23. Sigismundus de Skrzypna Twardovski. 24. Leonhardus à Popschitz. 25. Johannes Uldericus Dobrzenski de Dobrzenicz. 26. Georgius à Pusch. 27. Wladislaus Latalski Comes à Labissyn. 28. Andreas de Slupow Slupski. 29. Simeon Kohaut De Lichtenfeld. 30. Johannes Matthias Kettelbiter. 31. Fridericus Pottensteter Guhra Silesius. — Deutsche längere Gedichte haben beigegeben: 1. Johannes Heermannus. 2. Mich. Henrici. 3. Wigand Funccius Tipogr. Lesnensis.

Hasque ob virtutes habitus, longissima vitae
Tempora cui fatis possent contingere, dignus.
Ecce tamen fati hunc rapuit vis! nempe paratum
Jam satis aeternae bona per praeludia vitae.

Discite mortales mortem expectare parati!
Vita haec non vita est: ad vitam transitus illam est
Vere vitalem quae jam sine fine perennat,
Hic fit sementis, virtutem semine, tantum:
Aeternae messes ibi sunt. Hic amplius ergo
Quid faciat, qui jam sementem fecit abunde?

His desideratissimi olim discipuli ad beatam Caeli
Scholam abitum gratulabandus persequitur

J. A. Comenius
Lesznensis Lycei p. t. R.

Etwa zwanzig Tage später richtete auch J. Jonston eine „Consolatio" an Schlichting [1]).

Ob Opitz noch einmal nach Lissa gekommen ist, ist recht zweifelhaft. Am 26. August desselben Jahres meldet Mochinger an Kurtzmann, Opitz sei ohne sein Wissen vor 8 Tagen erkrankt und bald darauf gestorben. Am 12. September erwidert Kurtzmann, Opitz sei trotzdem unsterblich [2]). Aus den wenigen Daten, die uns zu der Frage vorliegen, darf man sagen, dass sein Tod auch für die Reform-Bestrebungen des Comenius einen herben Verlust bedeutet hat.

---

[1]) Johannis Jonstoni Doctoris Medici
ad
Generosum Dominum Johannem Schlichtingk de Bukovviec
Terrae Wschoviensis Judicem
praematurum Filii primogeniti obitum lugentem
Consolatio

6. Juni 1639.

[2]) Vgl. den Briefwechsel in der Stadtbibliothek zu Breslau.

Zwei unveröffentlichte Briefe Philipp Jacob Speners.

Mitgeteilt von **Otto Clemen** (Zwickau i. S.).

Die im folgenden aus einer Abschrift[1]) des 1687 gestorbenen Zwickauer Gymnasialrektors Christian Daum[2]) veröffentlichten zwei Briefe Philipp Jakob Speners an Veit Ludwig von Seckendorf werfen erwünschtes Licht auf die Beziehungen des ersteren zu dem Friedensapostel Christoph Rojas de Spinola, der, Titularbischof von Tina in Kroatien, seit 1685 Bischof von Wienerisch Neustadt, im geheimen Auftrage des Papstes Innocenz XI. und, wie es scheint, Kaiser Leopolds I., von Leibniz begünstigt, von 1676—1691 das protestantische Deutschland bereiste, um eine Union mit den Katholiken in die Wege zu leiten[3]). Spener, den Spinola persönlich in Frankfurt besuchte, durchschaute diesen völlig: er beabsichtige nur, durch List und Intrigue die Protestanten wieder in die Gewalt des Papstes zu bringen. Der erste Brief berührt sich vielfach mit dem in Speners Theologischen Bedenken, 4. Teil, Halle 1702, S. 141—144 abgedruckten Stücke[4]).

D. D. Spener
In Ep. ad illustr. Seckend. sub dato
Francf. den 16. Jul. Ao. 1683

Dass Episcopus Turnensis, so ein Status Hungariae, mit und vom Geschlecht Roxas oder Rojas aus Spanien, Mutter Seiten aber, wie mich deucht, von denen Spinolis seyn solle, in Deutschland eine Conciliation der Päbstischen und unserer Religion negotijre, und desswegen an unterschiedlichen Höfen schon gewesen (sich auf Kayserl. Autoritet beruffende), wird lengst bekand seyn. Habe von ihm und seinen Consilijs so viel verstanden, dass sein meistes darinnen beständе, ob wir uns mit ihnen vereinigen und zuerst communes coetus machen und communionem Sacramentorum introduciren wollten und nachmahl die übrige controversias, so noch nicht entschieden werden möchten, auff ein Concilium universale liberum et tale quale nostri majores

---

[1]) Zwickauer Ratschulbibliothek. Signatur: A 26.

[2]) Vgl. das Lebensbild, das Richard Beck im 3. Heft der Mitteilungen des Altertumsvereins für Zwickau und Umgegend (1891) S. 1—31 von ihm gegeben hat.

[3]) Grünberg, Philipp Jakob Spener I (Göttingen 1893) S. 206 f. — Hossbach, Ph. J. Sp. und seine Zeit, 2. Aufl. I (1853) 155 f.

[4]) „Ueber des Bischoffs von Thina negotiation u. versuchte vereinigung mit dem Papsttum."



olim desiderarunt, remittiren könnten. Jene unionem aber zu facilitiren solle Er vorschlagen:

I. Dass von Päbstischer Seite alles, was wir von ihrer lehre und Cultu vor Göttl. Ehre u. Christi verdienst verkleinerlich achteten und nur eine Speciem idolatrie hette, durch eine Declarationem publicam totius Ecclesiae, nach dero alles Volck und sonderlich die Jugend nachmal unterrichtet würde, absolviert oder vielmehr durch solche declarationem Ecclesiae uns unsere Scrupuli darüber benommen, auch der Kelch im Sacrament wieder restituirt würde.

II. Wir hätten uns der Hierarchiae Ecclesiasticae zu accomodiren, ohne dass wir alles dasjenige erkennen und annehmen müssten, was eben andere der Macht des Pabstes beylegen, darin man sich genug verwahren könte.

III. Weil aber das Concilium zu Trient uns meistens entgegen stehe, alss darinnen unsere lehre anathematisiret, so were zu mercken, wo wir uns der auctoritati futuri concilij liberi oecumenici unterwürffen und darauff bezögen, so könten wir nicht mehr vor Kätzer gehalten werden. 2. Möge das Concilium Tridentinum in solchem futuro Concilio wieder examiniret werden, ob es legitime verfahren oder nicht? welches wider ihre principia nicht seye, da auch, nachdem die Griechen in Concilio Lugdunensi condemniret, in dem Concilio Florentino ihnen wieder zugelassen worden sey, dass jenes examiniret und die Sache de novo reassumiret worden. Was also einmal salva autoritate Ecclesiae geschehen, könte nochmahln geschehen.

Wass aber das Concilium anlanget, müste es nach allen requisitis, wie die alten Concilia gewesen und welche unsere Voreltern selbst verlanget, angestellet werden, mit völliger Freyheit vor jederman und mit dieser Condition, dass auss keinem andern principio alss der Heil. Schrifft allein (wie es denn der Catholischen Kirchen ein Schimpff seye, wo sie bekennen wolte, Sie könten ihre lehre nicht genugsam behaupten auss dem Göttlichen wort), indess beyseits gesetzet unsere Glossen, die Warheit decidiret würde. Dieses sollen ungefehr seine vorschläge seyn, da er die unsere Declaration darüber verlanget, ob, woferne Er solche conditiones von seiner Partei zu unserer Satisfaction zu wegen brächte, mann also denn, wie er davor hielt, dass mann schuldig were, sich wieder zu der Union verstehen wolte? damit mann sich nichts prejudiciren würde, weil alles unter genugsamen conditionen verhandelt und wir nichts anders, alss so ferne die uns geschehene Zusage gehalten wurde, verbunden seyn solten. Wo aber es also zu der union gekommen, so hetten Sie bey uns und wir bey ihnen zu communiciren, biss durch das bedeutete Concilium alles vollends aussgemachet und die verlangte völlige Einigkeit zu wege gebracht würde. Dieses sollen ungefehr seine vorschläge seyn.

Was mich anlangt, fürchte ich alle solche Anschläge aufs äusserste und sehe nicht, was wir davon jemahln vor einige Vortheil zu hoffen, wol aber viel Gefahr zu sorgen haben. Stecken wir einmahl im Netz, durch gute promessen verleitet, so ists nicht so leicht

wieder herausszukommen, wenn wir uns betrogen sehen. Sie aber können hoffen, wo sie uns einmahl wieder unter ihre Gewalt bekommen, ob denen Alten noch etwas nachgesehen werden müsse, So hetten sie die Jugend nachmahlen bald zu völliger ihrer Subiection. Der Gott des Friedens befördere zwar aller Orten den Frieden, aber der seiner Ehre und Wahrheit nicht praejudicirlich sey, Regiere auch der so potentaten (welchen samt anderen politicis, so umb sie sind, sonderlich den Adel, die in ihrem weltlichen und zeitlichen hoffende Emolumenta und Vortheil starck in die Augen leuchten möchten) alss Theologorum hertzen, wo von solchen Dingen gehandelt wird, dass sie keine andere alss von ihm geheiligte und gesegnete Mittel ergreiffen und also in seinem licht solche finden und annehmen mögen. In dessen Göttl. Obhut etc.

Idem ad eundem vom 21. Aug. 1683.

Der Bischof von Tina ist neulich selbsten incognito bey mir gewesen und haben wir ezliche Stunden conferiret. Ich finde aber die Sache von äusserster Gefahr vor unsere Kirche und könte Ihnen von mir, wie Er verlangte, wenig Trost geben. Es hat mir seither h. landgraff Ernst communiciret derer Brunsvicensium bedencken über dieses vorhaben, unterschrieben vom Apt Molano[1]) und Superint. Barckhausen[2]), so denn ein weitläufftiger project, so von einem Evangelischen solte (wie mich deucht in Ungarn) gemacht seyn, ich weiss aber nicht, ob ich ihm unrecht thue, wenn ich es dem gedachten Bischoff selbst zuschreibe, wundere mich über das erste sonderlich und trauete nicht zu unterschreiben. Es ist mir auch noch ein ander gefährl. project, wie unser Fürsten wieder zum Papstumb gebracht werden könten, neulich in die Hände kommen. Der Autor wird seyn Scioppius[3]), der es unter Ferd. II. gemachet, aber Herr von Boineburg[4]) hats a° etliche 50. gleichsam interpoliret.

P. S. selbigen Briefs.

Was dy momentanen controversiae zwischen uns und denen Papisten in dem Articul der Rechtfertigung anlanget, bekenne Ich, dass ich solches eines der wichtigsten achte. Ich mache aber einen unterschied auf diese weise: Wir nehmen entweder der Papisten lehre darinnen, wie Sie auf das mildeste durch gelinde Interpretationes möchte geduldet werden und warhafftig in vieler guter Leute Herzen bey ihnen ist, als unter denen Gott freylich auch noch einigen guten und heil. Saamen erhalten hat, oder aber, wie Sie eigentlich von ihrer Kirche, so ich auss dem nicht so wol grosen Hauffe der gemeinen Leute als ihrer Clerisey, Bischoffen, Cardinäl und Päbste zu urtheilen,

---

[1]) Allgemeine deutsche Biographie 22, 86—90.

[2]) = Konrad Heinrich B.? ebd. 2, 51 f.

[3]) ebd. 33, 479—484.

[4]) ebd. 3, 222—224.

gelehret und in der that nach ihrer Kirchen principio ieglicher ritualiter darzu verbunden ist. Was die erste absicht anlanget, so ists wahr, dass mann derselben redensarthen endlich guth einigerweise emolliren und besser verstehen könte als sie hart lauten, da alssdann das meiste von den Controversien in der that fallen würde, und so zweifle ich nicht, was vor ihn redlich suchende Seelen der Herr noch in dem Pabstthumb erhalten hat, stehen in solcher Einfalt, und ob Sie manche Worte mit denen ihrigen gleich gebrauchen, haben Sie doch einen anderen Verstand in ihren Hertzen, davor sie jene Worte nicht nach ihrem Nachdruck verstehen, oder haben selbst einen Eckel dran, wissen sich aber nicht zu helffen. Diese aber halte ich, obwohl in der Päbstischen Gemeinde, nicht vor warhafftig Papistisch. Wir haben aber nach derselben Sinnen die lehre ihrer Kirchen nicht zu judiciren, sondern achte ich es gerecht und billig, dass wir ihre lehre verachten (wie bey uns auch geschehen muss) auss ihren öffentlichen Schrifften, vornehmlich dem Concilio Tridentino und was dero Ausslegung anlanget, den Scriptis der meisten und berühmtesten lehrer unter ihnen. Und solches so viel mehr, weil ieglicher, alss lange Er nur ein glied heissen solle ihrer Kirchen, aussdrücklich diesen Articul bekennen muss, dass die römische Kirche nicht irre und alles dasjenige wahr sey, was dieselbe lehret. Über diesen Articul wird nimmermehr einem einigen eine dispensation gegeben, ob man wohl sonsten mit sich über andere particular-Articuln accordiren lässet, die aber endlich alle wiederumb in diesen einigen virtute stecken. Und ist hierinnen die Römische Kirche so viel gefährlicher als alle andern Secten, weil in diesen nicht eben ieglicher an alle dieselben Irrthümer gehalten, sondern ihn alleine diejenigen treffen, die Er selbst würcklich hat; aber bey der Römischen ist dieses alss die Secte des glaubens glauben, was die Kirche glaubet. Daher in solcher grosen gefahr der Römischen Verführung haben wir ia genau auff die lehre derselben zu sehen, nicht, wie mann etlicher massen in (!) andern Verstand in den worten finden könte, sondern wie der Verstand eigentlich nach der Kirchen meynung seyn solte. Wo wir nun auff diese arth die Lehre derselben examiniren, welche ganz nöthig ist, so werden wir finden, dass einmahl ein rechter Haupt-Streit in solchem Articul sey, der sich auch nochmahl in alle übrige Articul verbreitet, wie ich hoffe in meinem Scripto ganz deutlich vor augen zu legen, dass kein einiger Articul, der in die oeconomiam salutis nostrae einläufet, übrig bleibe, da nicht ihre ganze Analogia fidei der unsrigen in den Haupt-Stücken und wo der Knoten abermahl hafftet, entgegen stünde. Das bleibet wohl und beyderseits wahr, das Heil komme von Christi verdienst. Aber ob die erlangung dessen ein bloses Gnadengeschenk sey, welches unsere behauptende imputatio in sich fasset, oder ob es erst von uns müste mit unsern wercken verdienet und, nachdem iezo die Verdienst genugsam oder nicht genugsamb, auss denselben die gewissheit oder ungewissheit des Heils hergenommen werden, ist ein solcher hauptstreit, welcher durch alle Articul durchläufft, und uns

Paulus sonderlich zeiget, wie hoch an solchem momento, ob es blose Gnade oder etwas Verdientes, gelegen sey, alss Er auch Christum verlohren zu seyn achtet, wo etwas mit eingemischet wird, was in der Ordnung unsers Heils dem glauben beygefüget wird. Daher ich zwar offt mit Betrübniss in denen polemicis ansehe, dass die Sache des Herren freylich mehrmahl mit fleyschl. Affectus geführet und damit mehr verdorben wird. Solches aber stehet nicht darinnen, dass der Hauptunterscheid zu hoch exaggerirt werden, sondern in andern Stücken, die mehr den Modum tractandi betreffen. So ist auch sonderlich zu mercken, dass in dem Concilio Tridentino, welches den Riss unheilbar machet, aussdrücklich unsere orthodoxae theses de Justificatione et tota oeconomia salutis verdammet und anathematisiret worden.

Nun kan kein Papist von den Concilio abweichen oder auch dasselbe nur gelinder ausslegen, sondern Er ist darzu verbunden oder höret auff ein glied der Römischen Catholischen Kirchen zu seyn. so gehört die ausslegung abermahl allein der Kirchen selbst. Wir aber können uns solche warheit nicht nehmen lassen noch dürffen suchen dasjenige anders zu mildern, durch eine fügliche erklärung, was uns ex sensu Ecclesiae Romanae ausströcklich entgegen gesetzet und nicht nur unsere worte, sondern unsern Sinn selbst verwirfft. Wie also wegen desjenigen Risses, der sich nicht Menschl. weise ergäntzen lässet, weil wir principijs (da dorten der Kirchen autoritaet und zwar einer Kirchen, die uns verdammet hat, hier aber die Schrifft in ihren in sich selbst habenden verstande stehet) unterschieden sind, sondern wo wir zu ihnen kommen solten, wir unss entweder schlechterdings unterwerffen und unsern glauben ganz fahren lassen oder Sie ihr primum principium, dass die Kirche in Concilio oecumenico nicht irren und also keine lehre unrecht verdammen könne, uber einen hauffen stossen müsten, So ists auch nicht nur dem S . . neth [?] noch unmöglich, sondern auch nur zu versuchen gefährlich das momentum controversiarum in einigen Haubtpuncten zu vereinigen, alss mit denen wir niemalen nichts gewinnen, aber alle Zeit gegen Sie verliehren möchten. Denn wir können Sie in nichts durch einige interpretation näher zu uns ziehen, alss dero Gräntzen durch die Autoritaet der Kirchen fest verwahret, aber wir begeben uns leicht auss unserer Festung und vortheil, dahero meine Hauptabsicht ist vermittels Göttl. gnade

1. Unserer Seits zu zeigen, wie gefährl. der Papisten lehre sey und wie wir Gott so wol vor die offenbahrung der warheit zu danken alss uns in derselben Erkäntniss zu befestigen und auff alles bevorstehende zu verwahren haben. So denn, wie von so vielen unsere eigne lehre insgemein nicht recht gefasset, vielmehr schändlich gemissdeutet, denen Feinden zu lästern Uhrsach gegeben, und die Gnade Gottes, welche wir rühmen, auff muthwillen gezogen, hingegen, wo wir die lehre recht in ihrer vollständigen Harmonie ansehn und behalten, deren Widersachern nichts eingeräumet, sondern allein die materie dieselbe zu schänden entzogen werde.



2. Dem gegentheil aber selbst zu zeigen, wie weit sie von der Göttl. warheit abgegangen, wie unbittlich Sie unsere Lehre (welche Göttlichem wort, der Göttlichen Ehre, gütigkeit und gerechtigkeit und der wahren versicherten arth seelig zu werden vollkommen gemäss sey) verdammen, lästern und verfolgen, aber damit Sie solches zum Schein thun könten, sich ganz anders vorstellen, ob dadurch einigen hartnäckigen das herz etwas gerührt und vermittelst Göttl. Gnaden krafft die augen geöffnet, Sonderlich aber denen unter ihnen selbst guten Gemüthern die Gefahr ihrer Lehre, die sie sonsten selbst nicht eben dermassen einsehen, nachtrücklich vorgestellet und Sie entweder zu einer weiteren Gottseligen resolution dem herrn die Ehre zu geben bewogen oder in dem guten, was sie von der warheit gefast, gestärket und von aller hefftigkeit gegen uns abgezogen werden, wiewol, was ingesambt anlangt die Frucht, welche mann bey dem gegentheil bey der gleichen Schrifften sonsten hoffen könte, dadurch meistens geschlagen wird, dass die guten leute in einem solchen gefängniss sind, dass sie unsere Bücher ohne erlaubniss nicht lesen mögen, damit also alle Risse verstopffet bleiben, dadurch einig glost einleuchten möchte. Dahero wir das unsrige zwar zu thun, aber bey auch weniger hoffnung dem herrn seine Sache allein zu empfehlen haben. Den bitte ich auch in dieser Sache umb das licht seines Geistes von oben herab, dass ich wider die warheit und liebe nichts schreibe, sondern was vor ihm gefällig und zur Aufferbauung dienlich ist. Es ist seine Sache und Ehre. Amen.

Ein neueres Urteil über Erasmus.

Nichts charakterisiert die bisherige Stellung der deutschen Gelehrtenwelt, insbesondere die hier zunächst beteiligten Kirchenhistoriker, zu Desiderius Erasmus schärfer als die Thatsache, dass die einzige zusammenfassende Darstellung seines Lebens und Wirkens, die wir in deutscher Sprache besitzen, im Jahre 1828 in einem schmalen Bande von einem sonst kaum bekannten Manne verfasst worden ist und dass die deutsche Wissenschaft (ganz im Gegensatz zur englischen und französischen, die sehr stattliche neuere Werke über Erasmus geschaffen hat) damit bisher hat auskommen können. Wenn man diese Thatsache ins Auge fasst, bedeutet es einen erfreulichen Fortschritt, in einem neueren Handbuch der Kirchengeschichte (D. Karl Müller, Kirchengeschichte 2. Bd. 1. Halbbd. Tübingen und Leipzig. 1902. S. 199 ff.) im Unterschied von dem in solchen Handbüchern sonst

üblichen ablehnenden, ja geringschätzigen Tone unter anderem folgende Urteile zu finden: „Erasmus steht mit den konservativen Humanisten vor ihm (gemeint ist u. a. Marsilius Ficinus) darin auf einem Boden, dass er die klassischen Studien nicht um ihrer selbst willen betreiben, kein neues Heidentum aus ihm entstehen lassen[1]), sondern sie in den Dienst des Christentums und der Kirche stellen will. . . . . Er will Kirche und Christentum nicht nur ästhetisch und sittlich erneuert, mit den Bildungselementen der neuen Zeit durchsetzt, sondern ihrem ganzen Inhalt, ihrer Grundlage nach reformiert sehen. Und die klassischen Studien sollen zwar nicht den Inhalt bestimmen, wohl aber die Mittel bieten, um ihn zu finden.“ Wie stimmt dies Urteil mit der von den theologischen Lehrkanzeln der Protestanten und Katholiken bisher fast immer wiederkehrenden Behauptung, dass der Humanismus die klassischen Studien lediglich um deswillen betrieben habe, um ein neues Heidentum an die Stelle des Christentums zu setzen? Und ferner (Müller S. 206): „Sein Ziel ist . . . . die ganze Gestalt des Christentums zu ändern. Die humanistische Bildung ist dabei unentbehrlich, sie soll mit dem Christentum verschmolzen werden. Aber die Führung soll dem Christentum zufallen. Christus ist das Ziel aller Bildung. . . . . Nur mit Hülfe der alten Sprachen ist (nach Erasmus) das ursprüngliche Christentum immer wieder zu erreichen, und nur die humanistische Bildung giebt dem Geiste die Freiheit, die nötig ist, um in die Geheimnisse der Gottheit einzudringen.“ . . . . „Er fordert dringend, dass die h. Schrift Jedermann in den Volkssprachen zugänglich werde: sie muss der grossen Masse zugleich als Ersatz für die höhere Bildung dienen.“ Wichtig sind ferner folgende Eingeständnisse K. Müllers (a. a. O. S. 207): „Was aber Erasmus dem Neuen Testamente entnommen hat, ist vor Allem die massgebende Bedeutung Christi. Er ist der Mittelpunkt und das einzige Thema der Schrift: an die Stelle der kirchlichen Autoritäten alter und neuer Zeit soll er allein, sein Evangelium, seine Philosophie und sein Vorbild treten. Unablässig betont er das“. . . . . „Es fehlt nicht an ergreifenden Stellen, in denen besonders unter paulinischen Einfluss unseren Werken aller Wert vor Gott genommen, der Glaube als Vertrauen zu Gott und einziges Mittel, Gott zu gefallen, Christus als der einzige Weg zu Gott, als die einzige Hoffnung im Leben und Sterben gepriesen wird.“ . . . . Schliesslich, wer kennt nicht die bis zum Überdruss wiederholte Anklage wider den Humanismus, wonach er lediglich nach einer Religion für Auserwählte

gestrebt, die Bedürfnisse der Laien aber hochmütig bei Seite gesetzt habe? Dagegen sagt Müller S. 208 über Erasmus: „Der bisherige Humanismus hatte doch nur für eine selbständige Religiosität der geistigen Aristokraten gesorgt, nimmermehr aber für sie die Einfachheit erreicht, die notwendig war, wenn auch die grosse Masse der Laienwelt von ihr leben sollte. Ganz anders ist das bei Erasmus und wesentlich darum, weil er sich nur an die Person Christi und die schlichten Grundsätze der evangelischen Verkündigung gehalten und zugleich die Religion auf die einfachen ethisch religiösen Funktionen zurückgeführt, das ganze Sakralwesen aber zu einen blossen Mittel herabgesetzt oder ganz bei Seite geschoben hat." Das Alles hat Erasmus nicht etwa unter Luthers Einfluss, sondern vor Luther gewollt und erreicht. K. Müller hat sein Urteil vornehmlich auf Grund folgender von ihm (S. 205 Anm. 1) angeführten Schriften des Erasmus gefällt: Adagia 1500, massgebende Umarbeitung seit 1515. Enchiridion militis christiani 1502. Moriae encomium 1519. Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam 1518. Epistola ad Volzium 1519. Colloquia 1519. Der Briefwechsel 1518. Diese Schriften finden sich in des Erasmus gesammelten Werken, 10. Bd. Leiden 1703 ff.

Wann wird endlich in deutscher Sprache eine Biographie des Erasmus erscheinen, die des grossen Mannes würdig ist?

Besprechungen und Anzeigen.

Leibniz und die Anfänge des Pietismus, von Prof. Dr. E. Troeltsch in Heidelberg (Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Verlag Wartburg, Berlin. Lieferung 15).

Mit vollendeter Sachkenntnis und mit der ihm eigenen, oft bewährten Gabe, in schlagender Charakteristik das Wesentliche historischer Erscheinungen darzulegen, hat Troeltsch in dieser Abteilung des bedeutenden Werkes zwei Grössen behandelt, die bei aller ihrer Verschiedenheit in der Entwickelungsgeschichte des Protestantismus

[1]) Die gesperrten Worte sind von uns gesperrt worden.
Die Schriftleitung.



zusammengehören: den Mann, der zuerst als moderner Mensch die Lebensfrage des evangelischen Christentums zu beantworten gesucht hat: wie modernes wissenschaftliches Denken mit dem religiösen und sittlichen Geist des Christentums zu verschmelzen sei; und die volkstümliche Bewegung, die eine unkirchliche oder mindestens undogmatische Frömmigkeit der gläubigen Seele schuf, das Gefühlsleben inniger und kräftiger machte und durch diese Wertschätzung persönlichen Lebens und praktischen Christentums Theologie und konfessionelle Schranken entwertete und damit zur Bundesgenossin weltlicher Aufklärung und Bildung wurde. Der Pietismus griff hinüber über jene Schranken und wusste in den Kirchen alter und neuer Zeit das ihm Geistesverwandte zu werten; er war ein ächtes Kind der Reformation, als er von der scholastischen Theologie ernstlich auf die Bibel zurücklenkte. Zu einer grossen, allgemeinen Bewegung, die das Volk hinriss und auf Generationen gestaltend wirkte, wie es die deutsche Reformation und das englische Puritanertum thaten, brachte es der Pietismus in den engen Verhältnissen des damaligen Deutschland nicht; aber er hat dem Gewebe weltlicher Bildung des 18. Jahrhunderts den religiösen Einschlag mitgegeben. Er hatte seine geschichtliche Aufgabe schon in der Mitte dieses Jahrhunderts erfüllt, während die Leibnizens noch heute nicht vollendet ist. Jener, als rein religiöse Bewegung, hat sich die Anerkennung der bestehenden Kirchen errungen; dagegen ist die Bedeutung Leibnizens und seiner Bestrebungen gerade für die religiöse Entwickelung noch immer nicht gewürdigt. Man wird ihn erst wieder schätzen, wenn man den Wert des deutschen Idealismus, dessen Vater er gewesen, auch für unsere religiöse Kultur erkennt. Es war Troeltschs, hier mit grosser Kunst gelöste Aufgabe, neben der längst anerkannten wissenschaftlichen Leistung des Mannes seine allgemeine kulturelle und seine besondere Bedeutung in der religiösen Entwickelung darzustellen; zu zeigen, dass er nicht nur bestrebt war, in der umfassendsten Weise das politische, wirtschaftliche, kirchliche und geistige Leben in andere Bahnen hinüberzuführen, sondern dass er vor allem in einer „Abfärbung der neuen wissenschaftlichen Erkenntnismethode und Erkenntnisstimmung“ auf eine Frömmigkeit drang und sie selbst besass, die von hergebrachten Formeln frei sich persönlich entfaltete, ihre gedankenmässige Begründung auf rationelle Grundlagen stellte und ihren Hintergrund in der Betrachtung des unermesslich lebendigen und doch harmonisch geordneten Universums fand, das die Wissenschaft eben damals zu entdecken begann. Hier erwuchs der Optimismus, die religiöse Betrachtung der Weltordnungen und der Menschheits-Geschichte, der vorwärts auf die Vollendung hier und dort, nicht rückwärts auf Erbsünde und Sündentilgung gerichtete Blick. Es ist gewiss, dass eine solche Weltbetrachtung nur auf protestantischem Boden wachsen und leben konnte. Dass Leibniz in einer ächten Übergangszeit, wie die seinige war, mit so manchen seiner umfassenden Pläne scheiterte, dass er sich von vielen Schranken des Alten noch nicht befreien konnte, und dass er auch in dem Jahrhundert der Aufklärung,

an dessen Spitze er steht, nicht die Anerkennung fand, die seiner universellen Bedeutung gebührt hätte, das alles mindert nicht seine Grösse und verstärkt nur unsere Aufgabe, den grossen Mann historisch und persönlich immer mehr zu würdigen und zur Anerkennung zu bringen.

Hamburg. R. Kayser.

Es erscheint uns als eine erfreuliche Thatsache, wenn Männer, die sich viele Jahre hindurch lediglich mit den Welt- und Lebensanschauungen der neueren und neuesten Zeit beschäftigt haben, in ächtem historischen Sinne, der heute leider vielen modernen Schriftstellern fehlt, auch auf die Wurzeln dieser Weltanschauungen in alten Zeiten zurückzugehen suchen. In diesem Sinne begrüssen wir das vor einiger Zeit erschienene Werk von Dr. Rudolf Steiner, Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zu modernen Weltanschauungen. Berlin. C. A. Schwetschke und Sohn. 1901. auf das wärmste. Wir teilen die von Steiner ausgesprochene Überzeugung, dass die altdeutsche Mystik, wie sie von Meister Eckhart und Johannes Tauler im 13. Jahrhundert, von Agrippa, Parracelsus, Böhme und Bruno im 16. und 17. Jahrhundert vertreten ward, die Grundlage der Weltanschauung bildet, wie sie von Fichte, Herder, Goethe und andern formuliert worden ist, und es ist uns erfreulich zu sehen, dass ein Mann wie Steiner, der sich so unbefangen in die Ideenwelt der alten Schriftsteller hineingearbeitet hat und zugleich ein so genauer Kenner der neueren Zeiten ist, zu dem gleichen Ergebnis gekommen ist. Frei von allem theologischen oder philosophischen Einfluss ist Steiner an die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, herangetreten und mit der Offenheit und Wahrheitsliebe, die man aus seinen früheren Schriften kennt, sucht er den Kern der Lehren, wie sie in den Schriften der genannten Männer niedergelegt sind, herauszuschälen. Wenn er dabei zu der Überzeugung gekommen ist, dass die altdeutsche Mystik in ihrer Betrachtung der Natur sich mit Darwin und Haeckel verwandt zeigt, so kann man gewiss mit ihm darüber streiten; aber auch der, der in diesem Punkte abweichender Meinung ist, wird sich durch den Versuch und seine Begründung in gleicher Weise angeregt fühlen.

Im Verlage von Franz Kirchheim in Mainz hat im J. 1902 Carl Maria Kaufmann eine neue Arbeit aus dem von ihm schon früher angebauten Gebiet der altchristlichen Archäologie erscheinen lassen; sie führt den Titel: Ein altchristliches Pompeji in der lybischen Wüste. Die Nekropolis der „grossen Oase". Archäologische Skizze von C. M. K. Mit zahlreichen Abbildungen und Plänen. Es eröffnet sich durch diese Arbeit ein Blick in eine bisher so gut wie unbekannte Welt. In der weltabgeschiedenen Wüste, deren Oasen die Zufluchtsstätten von verfolgten Christen und der Aufenthaltsort von Verbannten Jahrhunderte hindurch gewesen sind, haben sich uralte Einrichtungen,



Formen und Bräuche bis in Zeiten hineingerettet, wo an den grossen Hauptstrassen bereits neue Formen zur Herrschaft gekommen waren. Die Bedeutung der Entdeckungen, die wir dem verstorbenen Konservator der Eremitage in St. Petersburg, W. v. Bock verdanken, wird dadurch hinreichend gekennzeichnet, dass Kenner wie Prof. Murray (London) in diesen altchristlichen Denkmälern der Wüste ein Seitenstück zu den römischen Katakomben erkennen. Wir kommen auf die Schrift noch zurück.

Lic. Dr. W. Köhler, Privatdozent der Theologie an der Universität Giessen, hat in der „Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte“ (Tübingen, J. C. B. Mohr) im Jahre 1901 eine Arbeit über „Reformation und Ketzerprozess“ veröffentlicht, die wir der Beachtung unserer Leser empfehlen; sie ist gut geschrieben, zeugt von grosser Sachkenntnis und regem Wahrheitssinn. Die notwendige Einschränkung, welche gewisse Urteile allgemeiner Natur u. E. erfahren müssen, regiebt sich von selbst. Die Entwicklungsstufen, die Luther vom gut römisch gesinnten Priester durch die „unter dem Einfluss der böhmischen Ketzerei“ (S. 5) gewonnene Stellung als Anwalt der Glaubensfreiheit hindurch bis wieder zum Verteidiger des römischen Grundsatzes des Glaubenszwanges durchgemacht hat, werden treffend geschildert. Seitdem Luther im Jahre 1528 sein Placet unter ein Gutachten der Wittenberger Theologen gesetzt hatte, das sich für die Todesstrafe für Ketzerei aussprach, war (sagt Köhler S. 25 f.) diese Strafe „auf Ketzerei als Ketzerei auf lutherischer Seite von autoritativer Stelle aus legitimiert. Die alten Ketzergesetze aus dem römischen Recht erhalten nunmehr — das war nur folgerichtig — von der Reformation her ihre ausdrückliche Approbation“. Aber damit begnügte sich die neue Kirche nicht; um auch für den Fall gesichert zu sein, dass der Arm des Staates sich der Kirche nicht gefügig zeigte, führte letztere auch im kirchlichen Lehrprozess Strafen ein, und zwar schritt man von der Versagung des Glockengeläutes und des ehrlichen Begräbnisses bis zur offenen Verfluchung fort, und diese Mittel fanden nicht etwa bloss gegen „Ketzer“ wie die Täufer, sondern auch gegen die Reformierten Anwendung (Köhler, S. 29). Indessen dies Alles, obwohl nicht erfreulich „als katholisch zu beurteilen“, hat doch nach Köhler (S. 33) erfreuliche Wirkungen gehabt; denn die Absperrung gegen die „Ketzer“ hat (nach Köhler, S. 34) die lutherische Kirche vor der „akuten Katholisierung“ bewahrt; denn die „Frömmigkeits-Auffassung“ der Ketzer war, „wenn auch nicht unmittelbar franziskanisch, so doch jedenfalls mittelalterlich katholisch“. Zwar ist — Köhler wiederholt seinen Satz — durch die Lehre von der Intoleranz auf der einen Seite „Katholizismus wieder hereingekommen“, doch ist auf der anderen durch diese Rekatholisierung die „protestantische Weltfreudigkeit . . . gerettet worden und das



kann nicht hoch genug geschätzt werden“ (S. 34). Und Calvin hat, indem er den Servet als „Ketzer“ verbrennen liess (1553), „die unter Luther schon beginnende, aber doch wieder eingedämmte Katholisierung vollendet“ (Köhler S. 41). Gegenüber dieser „Vollendung des Katholizismus“ haben „die vielgeschmähten Täufer (die aber mittelalterlich-katholisch, weil nicht von der protestantischen Weltfreudigkeit erfüllt waren) an dem Grundsatze festgehalten, dass um des Glaubens willen Niemand nach weltlichem Rechte gestraft werden dürfe“ (S. 43). Indessen läuft hier ein „Einschlag des Humanismus mit unter, vor ab des Erasmus von Rotterdam und eine gewisse Aufklärung, welche später in der französischen Revolution zum Siege gelangt ist“ . . . So hat nach Köhler jede Sache ihre zwei Seiten.

Gurlitt, Ludwig. Der Deutsche und sein Vaterland. Politisch-pädagogische Betrachtungen eines Modernen. 8°. VI, 134 S. Berlin, Wiegandt u. Grieben, 1902. Brosch. 1,20 Mk.

Das Buch, das in Kurzem eine Reihe von Auflagen erlebt hat, ist, wie der Verfasser im Vorwort sagt, aus dem Wunsche entstanden, Klarheit über die Frage zu gewinnen, wie in der deutschen Jugend die Liebe zum Vaterland zu pflegen sei, und bei der Betrachtung dieser nationalen Frage werden auch andere mehr politische Fragen gestreift, die zu der Jugend- und Volkserziehung in Beziehung stehen. Als erfahrener Schulmann beleuchtet der Verfasser vor allem das moderne Schulwesen und verlangt dringend Abhülfe in Punkten, die hinter den Fortschritten unserer gesamten Kultur zurückgeblieben sind. Ebenso wendet er sich gegen den bureaukratischen Geist in Verwaltungskreisen und gegen den Kastengeist in den oberen Ständen und hofft, dass eine innere Reform des Parteiwesens und der kirchlichen und pädagogischen Zustände von grossem Nutzen für die Entwicklung der Volkserziehung und für die Belebung des Nationalbewusstseins sein wird. Zur Unterstützung seiner Ansichten führt der Verfasser, der sich selbst einen „Modernen“ nennt, vielfach Aussprüche deutscher Männer aus der zeitgenössischen Litteratur an.

G. A.

Nachrichten und Bemerkungen.

Ein eindringendes Verständnis für die Fragen des öffentlichen Lebens, die die **Gegenwart** bewegen, ist ohne ein vertieftes Wissen dessen, was die **Vergangenheit** Bleibendes geschaffen hat, nicht möglich. Jedermann, der unsere Veröffentlichungen in den letzten zehn Jahren verfolgt hat, wird bemerkt haben, dass wir überall die Erkenntnis unserer Tage und ihrer Aufgaben im Auge gehabt haben, dass wir dieses aber am besten und sichersten durch ein vertieftes Geschichtswissen zu erreichen glauben. Wie kann man ohne solches über das Wesen des Christentums, über Plato und die antike Welt, über das Zeitalter der Renaissance und der Reformation oder über die Epoche des deutschen Idealismus und Goethe oder über die Romantik ein zutreffendes Urteil gewinnen? Und ist ein solches Urteil etwa nicht nötig, wenn man über das Verhältnis von Kirche und Staat, über die Entwicklung der sozialen Frage oder über Kunst und Philosophie eine sichere Meinung gewinnen will? Und sind das alles etwa keine „praktischen Fragen"?

Zur Bezeichnung der antiken wie der christlichen Katakomben findet sich neben anderen Namen auch der Ausdruck **Latomium** (*λατόμιον*), d. h. Arbeitsstätte von Steinmetzen und dieser Ausdruck hat sich bis tief in die christlichen Zeiten hinein erhalten (Nicolaus Müller, Die Koimeterien in der Realencyklopädie für protest. Theologie, Bd. X³, 795).

In welchem Masse die ursprüngliche Bestimmung der römischen **Katakomben** in den späteren Jahrhunderten vergessen worden war, erkennt man daraus, dass selbst die Gelehrten der Meinung waren, antike **Steinbrüche** seien von den Christen der ersteren Jahrhunderte benutzt worden, um dort Leichen zu bestatten. Und doch, so sagt Nicolaus Müller in der Realencyklopädie f. protest. Theol. X³, 865, verhalten sich die Katakomben zu Steinbrüchen wie etwa das Röhrennetz einer Wasserleitung zu Maulwurfsgängen. In den Katakomben walteten die technisch geschulten Steinmetzen — daher heissen sie auch **Latomien** — in den Steinbrüchen waren rohe Steinhauer thätig, die Kunstwerke weder anlegen konnten noch wollten. Sollte der Ausdruck „Latomien", der wohl in absichtlicher Vieldeutigkeit von den Besitzern der Felsengräber gewählt war, die Gelehrten der römischen Kirche zu ihrem Irrtum verleitet haben?

Der Name **Latomium** zur Bezeichnung der unterirdischen Kultstätten hängt, wie oben bemerkt, mit dem Umstand zusammen, dass Steinmetzen und Bauleute bei der Herstellung dieser Bauten mitgewirkt hatten. Aber eine solche Mitwirkung war auch für jeden oberirdischen Tempelbau mindestens in gleichem Umfange nötig und doch ist nie erhört worden, dass man einen solchen oberirdischen Tempel ein Latomium, d. h. eine Steinmetzen- oder Maurer-Arbeitsstätte, genannt hätte. Vielleicht fällt aber auf diesen merkwürdigen Namen durch folgende Thatsachen einiges Licht. Es kehrt nämlich nicht bloss der Name Steinmetzen, sondern auch deren Bekleidung, das **Schurzfell**, sowie deren Werkzeuge, das **Winkelmass**, der **Zirkel** und der **Hammer** unter den symbolischen Bildern der „Latomien" (Katakomben) sehr häufig wieder. (Vgl. Victor Schultze, Die Katakomben S. 318 ff. und öfter; ferner Perret, Catacombes de Rome, Paris 1851 Vol. I Pl. XXX u. s. w.)

Die symbolische Hindeutung auf die Latomien oder Katakomben (s. oben) kehrt in den **Kultgesellschaften der Akademien** durch alle Jahrhunderte wieder. Über die Zusammenhänge der italienischen Akademien des 15. Jahrhunderts mit den Katakomben haben wir schon früher (M. H. Bd. VIII, 1899 S. 63 ff.) eingehend gehandelt. In den Sozietäten, die Conrad Celtes nach italienischem Vorbild im 16. Jahrhundert in Deutschland organisiert hatte, wird ebenfalls darauf Bezug genommen. Über das Gemälde (Abzeichen) der Academia dei Ricrovrati in Padua im 17. Jahrhundert, das einen unterirdischen Gang zeigt, in dem ein Steinmetz thätig ist, s. M. H. Bd. XI (1902) S. 292. Über den Traum J. B. van Helmonts „von den Grüften der Stadt Rom, die man die Grotten nennt", in denen die Wahrheit begraben liegt, s. M. H. Bd. X (1901) S. 290. Besonders merkwürdig aber ist die fortgesetzte symbolische Hindeutung auf die Katakomben in den Gemälden und Abzeichen, wie sie in der Akademie des „Palmbaums" im 17. Jahrhundert in Deutschland üblich waren (vergl. M. H. Bd. IV 1895 S. 1 ff.). Hier kehren die unterirdischen, doppelt geöffneten Gänge auf verschiedenen Abzeichen (Kleinoden) wieder. Auch das Abzeichen des Comenius, das jetzt auch Abzeichen der C. G. ist, zeigt die Hindeutung auf die doppelt geöffnete Höhle, aus der die Quelle der ewigen Weisheit entspringt. Derartige Beispiele liessen sich zahlreich beibringen.

Die Mehrzahl der Katakomben, jedenfalls alle Coemeterien altchristlichen Charakters, besassen im Anschluss an die Gänge, Korridore und Grabkammern auch Hallen und Räume zum Vollzuge von Feierlichkeiten. Diese Hallen hiessen im Sprachgebrauch der Antike **Scholae** (s. Schultze, die Katakomben etc. Lpz. 1882, S. 58 ff.). In einer dieser Hallen befindet sich an der Wand folgender Spruch:

Deus omnipotens custodi
sacrificium.

De Rossi, Roma sotterranea I (1864) S. 271. Aus dieser Anrufung Gottes zum Schutze des „Sacrificiums" geht doch hervor, dass hier heilige Hand-



lungen oder Kulthandlungen stattgefunden haben müssen. In einer Verordnung des Kaisers Maximinus aus dem 4. Jahrhundert wird ausdrücklich von den Synodoi (σύνοδοι), d. h. den Versammlungen, in den Katakomben gesprochen.

Auf die Übereinstimmungen, welche zwischen den Kultgesellschaften der böhmischen Brüder vom 15. bis 17. Jahrhundert und den übrigen Sozietäten derselben Zeiten in Betreff der Symbolik vorhanden sind, haben wir wiederholt hingewiesen. Nun ist es merkwürdig, dass insbesondere auch das Symbol der **Arche Noah** bei beiden wiederkehrt. Die Brüderkirche zu Lissa (s. M. H. der C. G. Bd. XI [1902] S. 114 ff.) zeigt dieses Symbol in zweifacher Weise, einmal als Schiff auf bewegten Wellen mit der Taube und sodann in einer wesentlich älteren Form, nämlich in Gestalt des Hauses, das auf einem Felsen steht. Den Verfertigern beider Bilder ist deren Identität nicht klar gewesen; wer aber die ältere kultische Zeichensprache der Sozietäten kennt, weiss, dass das „ewige Haus" (⌂) lediglich eine andere Formen der „Arca" oder „Arche" darstellt. Über den Gebrauch des Zeichens der Arche Noah bei den Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts s. M. H. der C. G. Bd. XI (1902) S. 181 f.

Unter den Inschriften der altchristlichen Nekropolis der sog. „Grossen Oase", die Carl Maria Kaufmann in seinem Altchristlichen Pompeji, Mainz 1902 S. 19 bespricht, findet sich auch folgendes griechische Distichon:

„Ich sah in Christo versenkt den Ammoniter;
Sei gnädig, **Christe, Vater,** der ein golden Geschlecht gebracht".

Die Verse enthalten einen Hinweis auf die Bekehrung der Ammons-Anbeter zum Christentum. Ganz eigenartig ist dabei die Thatsache, dass Christus „Vater" genannt wird. Es ist dieser Gebrauch allerdings in gewissen antiken und späteren Kultgesellschaften nachweisbar (s. unten S. 54), dass aber die Kirche, wie sie sich später gestaltet hat, ihn gutgeheissen hat, wäre erst nachzuweisen. Jedenfalls deutet die Anwendung des Vater-Namens auf ein sehr hohes Alter der Inschrift hin, wenn man nicht annehmen will, dass in diesen weltabgeschiedenen Gegenden uralte Bräuche sich bis in spätere Zeiten hinübergerettet haben.

„Die römische Kirche", sagt Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrhunderts, II, 894, „war die Feindin unserer Sprache, nicht aber (wie so häufig der Unverstand behauptet) die **Humanisten**; im Gegenteil, diese waren es — im Bunde mit den **Mystikern** — welche die einheimischen Sprachen in die Litteratur und in die Wissenschaft einführten; von Petrarca, dem Vollender der italienischen poetischen Sprache, und Boccaccio (einem der verdientesten unter den frühen Humanisten), dem Begründer der italienischen Prosa bis zu Boileau und Herder, sehen wir das überall, und in den Universitäten sind es neben Mystikern, wie Paracelsus, hervorragende Humanisten, wie Christian Thomasius, welche gewaltsam den Gebrauch der

Muttersprachen erzwingen und sie somit auch innerhalb des Kreises der speziellen Gelehrsamkeit aus der Verachtung erretten, in welche sie durch den langanhaltenden Einfluss Roms verfallen waren. Was hierdurch für die Ausbildung unserer Weltanschauung gewonnen ward, ist einfach unermesslich".

Im Jahre 1631 erschien zu Breslau eine kleine Schrift, auf deren Titel uns zwei Namen begegnen, deren Träger für die Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts von erheblichster Bedeutung geworden sind, **Hugo Grotius** und **Martin Opitz.** Der Titel lautet:

Martin Opitz, Hugo Grotius, Von der Warheit der Christlichen Religion. Aus holländischer Sprache hochdeutsch (in Reimen) gegeben. (Breslau). In Verlegung David Müllers 1631. Am Schluss: Gedruckt in der Stadt Brieg durch Augustinum Gründern 1631. 4°.

Es war das erste mal, dass dieses nachmals in lateinischer, holländischer, französischer, englischer, schwedischer, dänischer, ungarischer, arabischer, ja in der Urda-Sprache gedruckte Werk des Grotius in deutscher Sprache erschien und es war nicht zufällig, dass gerade Schlesien und Opitz sich des Buches annahmen.

Im Jahre 1661 erschien zu Amsterdam folgende Schrift: Die Uralte Christliche Catholische Religion, In kurze Frag und Antwort verfasset. Vor alle Christen-Menschen, Alt und Jung, seliglich zu gebrauchen. Gedruckt in Amsterdam, Im Jahre 1661. 12°. — Unterzeichnet ist die Vorrede: J. A. K. — **Comenius** hat dieses Buch in das von ihm verfasste Verzeichnis seiner Schriften nicht aufgenommen. Daher hat der beste neuere Kenner der Schriften des Comenius, nämlich Joseph Müller, diesen Katechismus in sein gediegenes Werk: „Die deutschen Katechismen der böhmischen Brüder", Berlin 1887, nicht aufgenommen und Criegern, „J. A. Comenius als Theologe", 1881, erwähnt ihn überhaupt nicht. Es ist daher eine bisher nicht bewiesene Annahme, dass Comenius der Verfasser ist. Stammt der Katechismus wirklich von Comenius, so ist er doch sicher nie im allgemeineren Gebrauch gewesen. — Neuerdings ist ein Neudruck dieser Schrift bei C. Braun in Leipzig (Buchhandlung des Evangelischen Bundes) erschienen unter dem Titel: „Katechismus des Johann Amos Comenius" (448 S. br. 1901.). Mit welchem Rechte dieser Titel gewählt worden ist, ist nicht einzusehen.

Die Idee der Familie, welche die Unterlage der Verfassung in den Kultgesellschaften der früheren Zeiten bildete, kommt unter anderem in dem Gebrauch des Brudernamens zum Ausdruck. Merkwürdiger Weise lassen sich aber auch im vertrauten Verkehr der Brüder, gelegentlich bis in das 17. Jahrh. hinein, die Namen **„Vater"** und **„Sohn"** nachweisen. So nennt Comenius den Valentin Andreae, der ihn in seine Societas christiana eingeführt hatte, „Vater", und Fürst Christian von Anhalt († 1630), der mit dem böhmischen Magnaten Wok von Rosenberg, „Alchymisten"



und Führer der böhmischen Brüder, einen brüderlichen Verkehr unterhielt, nennt sich den „Sohn“ Rosenbergs (s. M.H. der C.G. Bd. IV [1895] S. 324). — Einen weiteren Beleg für diesen Gebrauch im 15. Jahrhundert bildet der Briefwechsel zwischen dem Astronomen Albertus Blar aus Brudzewo, Lehrer an der Universität Krakau, und Conrad Celtes, die beide Mitglieder einer „Akademie“ waren. Celtes, der „Erzpoet“, hatte sich nach Krakau begeben, um sein mathematisch-astronomisches Wissen zu vervollkommnen, und war hier bei Blar in die Lehre gegangen. In den Briefen, die Blar an Celtes richtete, redete er diesen an: „Mein Sohn“ (mi fili). (G. Bauch, die Anfänge des Humanismus in Ingolstadt, S. 94.)

In der feierlichen Rede, mit welcher der Direktor und Vize-Präses Daniel Ernst Jablonski am 18. Januar 1701 die Sitzungen der **Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften** eröffnete, giebt er einen Rückblick auf die Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens in Europa seit dem Aufblühen des Humanismus und weist darauf hin, dass Baco es gewesen sei, der die Grundlagen geschaffen habe. Dann seien „Gesellschaften“ unter den verschiedenen Nationen ins Leben getreten, um auf diesem Grunde weiter zu bauen. „In unserem Deutschland“, fährt er fort, „sind im vorigen Jahrhundert drei gelehrte Gesellschaften entstanden, unter verschiedenen Namen des Schwanen-Ordens, der Fruchtbringenden Gesellschaft und des Collegii Naturae curiosorum ... Das war noch übrig, dass mit dem Eingang des neuen Seculi ein erlauchter König eine vierte Gesellschaft errichtete, welche die Sprache der beiden ersteren mit den Wissenschaften der dritten verbinden möchte“. — Daraus geht doch mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor, dass Jablonski, der Enkel des Comenius, diese älteren deutschen Sozietäten als Vorläufer der Königlichen Sozietät betrachtet wissen wollte, auf deren Grunde die letztere weiter bauen sollte.

Über die „Sozietät des Palmbaums“, die unter dem Namen der Fruchtbringenden Gesellschaft bekannt ist, handelt eine Schrift, welche im Verlage des Allg. deutschen Sprachvereins (Berlin, F. Berggold) erschienen ist; sie ist von **Dr. Friedrich Zöllner** verfasst und trägt den Titel „Einrichtung und Verfassung der Fruchtbringenden Gesellschaft, vornehmlich unter dem Fürsten Ludwig von Anhalt-Cöthen, Berlin 1899“ (123 S. gr. 8°, Preis 1,80 Mk.). Diesen Anlass benutzen die **Preussischen Jahrbücher,** Bd. 99, Heft II, S. 324 ff., um sowohl die ältere Sozietät wie den heutigen Sprachverein herabzusetzen. Die Richtungen, welche jene alten und neuen Gesellschaften und Vereine vertreten, sind nach den Preussischen Jahrbüchern als „anmassliche Schulmeisterei“ zu bezeichnen, die auf Irrtum und „ungehörigem Reglementiren der Sprachbehandlung“ beruhen. Die Sozietät des Palmbaums stellt eine „traurige Geschichte“ dar; dieselbe ist eine „Nachäffung des fast kindischen italienischen Akademiewesens“. (Dazu vgl. Keller, die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben im Zeitalter der Renaissance. M.H. der C.G. 1899, S. 63 ff.) Ihre Thätigkeit besteht späterhin lediglich in der „Erfindung thörichter Devisen und kindischer Namen“. Alles dreht sich nur um „kindische Einzelheiten“. Auch in



ihrer Blütezeit zeichnet sich die Sozietät durch „Unverstand und Überschätzung urdeutscher, öder Vereinsmeierei“ aus. — Dazu vergleiche man die obige Rede Jablonskis.

In der symbolischen Zeichensprache der Akademie des Palmbaums im 17. Jahrhundert (Näheres siehe M. H. der C. G., 1895, S. 1 ff.) spielt die **Sonne,** als Urquell des Lichtes, und das irdische Licht (die Flamme) eine so erhebliche Rolle, dass man den Eindruck hat, als gehe der grössere Teil der Zeichensprache auf diese Symbole zurück (vgl. M. H. 1895 S. 84). So wird „die fruchttragende Gesellschaft“ (Collegium Carpophororum) auch wohl kurzweg „Collegium Solis“ oder die „Grosse Gesellschaft“ genannt, und Comenius spricht vom Collegium Lucis in gleichem Sinne. Im „Teutschen Palmbaum“, 1647, S. 11, heisst es in ähnlich symbolischer Weise:

„Das Teutsche Sprach- und Tugend-Licht,
Von treuen Händen aufgericht,
Noch endlich durch die Nächte bricht“.

Ebenso kehrt auf den uns erhaltenen Zeichen und Bildern, Kleinoden, Emblemen, Bijoux u. s. w. sehr vielfach die Sonne und die Flamme wieder, wie ja denn auch das Emblem des Comenius, das wir als Buchzeichen verwenden, das gleiche Symbol aufweist.

Es wäre eine für die deutsche Geistesgeschichte wichtige Aufgabe, einmal dem Einflusse nachzugehen, den die Schriften **Miltons** mittelbar und unmittelbar auf die führenden Geister des 17. und 18. Jahrhunderts ausgeübt haben. Die einflussreichste periodische Wochenschrift Englands, der **Spectator** (Steele und Addison waren die Herausgeber), der das Vorbild der zahllosen moralischen Wochenschriften aller Länder im 18. Jahrhundert geworden ist, ist von dem Geiste und der Gesinnung Miltons getragen, der im wärmsten Tone darin gefeiert wird. Natürlich pflegte man aus Rücksichten der Vorsicht, die doch gegenüber der staatlichen und kirchlichen Censur sehr nötig war, stets den Dichter Milton in den Vordergrund zu stellen; in Wahrheit aber war es mehr der Mensch und Christ, der die Herzen seiner Anhänger gewonnen hatte.

Wir haben früher an dieser Stelle das Urteil von **Leibniz** über die **deutschen Universitäten** um das Jahr 1700 angeführt; in ähnlicher Weise dachte der „deutsche Baco“, Joachim Jungius, über die Hochschulen seines Zeitalters. Guhrauer (Joachim Jungius und sein Zeitalter, Stuttgart und Tübingen 1850, S. 68) macht aus diesem Anlass folgende Bemerkungen: „Ein Blick auf die Geschichte der Universitäten in diesem Zeitraum erklärt hinlänglich, weshalb, etwa Italien ausgenommen . . ., im übrigen Europa kein einziger der grossen Reformatoren in der Philosophie und der Wissenschaft auf jenem Boden fortkam oder auch nur hier fortzukommen suchte“.

Im Jahre 1647 schrieb ein Mitglied des Palmbaums, nämlich Karl Gustav von Hille, eine Verteidigungsschrift seiner Gesellschaft, die hauptsächlich durch den Vorwurf veranlasst war, der Orden beabsichtige, „heimliche Verständnis



auszuwirken, die der gemeinen Wohlfahrt zuwider sei" (s. MH. der C. G. 1895 S. 27). Darin gab Hille zu, dass es innerhalb der Gesellschaft allerdings „geheime Sachen" gebe, die nur denjenigen Mitgliedern bekannt gemacht wurden, die den Ordenssaal betreten durften. Merkwürdig ist nun, dass zu den geheim gehaltenen Sachen auch die sog. „Tapetzerey" gehörte, deren Gebrauch bei der Aufnahme üblich war; eine „Tapetzerey" war im Sprachgebrauche jener Zeit ein mit „allerlei Gemäl" oder Figuren gezierter Teppich, etwa nach der Art unserer Gobelins. Was hat ein solcher Teppich mit der Aufnahme zu thun und wie kommt es, dass er geheim gehalten wird?

Wenn man vom **„Zeitalter des Humanismus"** und der Humanisten spricht, so pflegen die meisten ausschliesslich an die Zeit des italienischen Humanismus des 15. Jahrhunderts zu denken. Aber der italienische Humanismus wurde zunächst vom französischen und deutschen abgelöst, der leider bereits seit etwa 1530 seinen Abschluss fand. Damit schien die weltlich-freie Bildung, wie sie der Humanismus geschaffen hatte und vertrat, der Herrschaft der Kirchen beider Bekenntnisse endgültig das Feld geräumt zu haben. Aber es schien nur so, denn die Renaissance fand ihre Fortsetzung im Zeitalter Shakespeares und Miltons in England, um dann in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Zeitalter Herders und Goethes seine höchste Blütezeit zu erleben.

Die Nachwirkungen des Humanismus im 15. und 16. Jahrhundert erstrecken sich auch auf Gebiete, wo man dieselben heute vielfach am wenigsten sucht, z. B. auf die **Entwickelung unserer Schriftzeichen**, besonders der Buchschriften. Bis um das Jahr 1450 herrschte innerhalb der lateinischen Christenheit die eckige, gitterartige Klosterschrift (Mönchsschrift), aus welcher sich die heutige Frakturschrift entwickelt hat. Die seit jener Zeit aufkommenden Gegner brachten dafür den Namen gothische Schrift auf, ein Name, der natürlich ohne jede Beziehung auf das Volk der Gothen war, der vielmehr eine verächtliche Benennung darstellte in dem Sinne, wie wir heute von „mittelalterlichen", d. h. veralteten oder überlebten Zuständen reden. Die grossen Chorbücher und sonstige kirchliche Werke des 15. Jahrhunderts zeigen die Mönchsschrift in ihrer höchsten Ausbildung. Abgestossen von dieser Gitterschrift entschlossen sich zunächst die Mitglieder der „platonischen Akademien" Italiens und zwar zuerst, wie es scheint, die Akademie zu Florenz, für die unter ihrem Schutz erscheinenden Bücher eine einfachere Schriftart wieder einzuführen: sie griffen zurück auf die reine Minuskel des frühen Mittelalters, welche sich aus der karolingischen Schule von Tours entwickelt hatte. Für die grosse Druckerei des Aldus Manutius und seine Neacademia in Venedig erfand Francesco Griffo aus Bologna die schönen italienischen Lettern, die dann Bahnbrecher geworden sind. Ohne die Thätigkeit der Humanisten wäre die Mönchsschrift des Mittelalters noch im ganzen Abendlande die herrschende, während sie jetzt doch (in abgeschwächter Form) auf Deutschland beschränkt geblieben ist.

Die romanischen und die ausserdeutschen germanischen Länder sind längst zur Antiqua übergegangen.

Vielen Historikern fehlt eine stärkere Empfindung für die Thatsache, dass alle **Partei-Namen** ihre Geschichte haben und dass die Geschichte dieser Namen einen sehr wesentlichen Teil der Geschichte der betr. Partei bezw. Organisation zu bilden pflegt. Wir haben schon früher gelegentlich betont, wie wichtig eine Untersuchung der Entstehung und des ersten Gebrauchs des Namens **Evangelisch** zur Bezeichnung der also genannten Kirche sein würde; ähnlich ist es mit den Namen „Waldenser", „Katharer", „Wiedertäufer" und sehr vielen anderen. Wir verweisen hier auf den Aufsatz von H. Bethke in den Theol. Stud. u. Krit. 1901 S. 242—269 über den „Wesentlichen Anteil Anhalts an der Festlegung der Bezeichnung 'reformiert' als Kirchenname in Deutschland".

Ein ungenannter Privatmann hat eine Summe von 10000 M. gestiftet, um **Chamberlains „Grundlagen des 19. Jahrhunderts"** an solche Institute geschenkweise zu verteilen, welchen die Anschaffung des Buches nicht oder nur in ungenügender Anzahl möglich war. Nach dem Wunsche des Stifters sollen zunächst öffentliche Bibliotheken und Lesehallen, Lehrer- und Schulbibliotheken, sowie die Büchereien studentischer Verbindungen und grösserer Vereine berücksichtigt werden. Bewerbungen sind an die Verlagsanstalt F. Bruckmann, A.-G. in München, zu richten.

Druck von Johannes Bredt, Münster i. W.

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1892 in Berlin gestiftet worden.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C. G.** Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Herausgegeben von Ludwig Keller.

   Band 1—11 (1892—1902) liegen vor.

2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.

   Der erste bis zehnte Jahrgang (1893—1902) liegen vor.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt jährlich etwa 30 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 6 Mk.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nicht verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 4 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.-G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. **J. G. Bertrand,** Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner,** Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz,** Charlottenburg. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum,** Berlin. Oberlehrer Dr. **Rudolf Kayser,** Hamburg. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abg. **v. Schenckendorff,** Görlitz. Bibliothekar Dr. **Ernst Schultze,** Hamburg. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaměník,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau. Prof. Dr. **Wychgram,** Direktor d. Augusta-Schule, Berlin.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.



Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.



Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Zwölfter Band.

Drittes und viertes Heft.

März — April 1903.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1903.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Inhalt

des dritten und vierten Heftes 1903.

Abhandlungen.

Seite

Kürzere Aufsätze.

Nachrichten und Bemerkungen.

Zuschriften bitten wir an die Schriftleitung Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich.** Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 30. April nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle nach § 4 der Satzungen zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pfg. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 5231.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

XII. Band. 1903. Heft 3 u. 4.

Der Unsterblichkeitsgedanke in Goethes Faust.

Von
Dr. **Adalbert von Hanstein**, Privatdozent in Hannover.

In den Zeiten, wo von grossen und breiten Massen die Unsterblichkeit der Seele wie eine abgethane, veraltete Frage der „überwundenen" Weltanschauung angesehen wird, ist es gewiss nicht ohne Wert, einmal bei dem ersten Grossmeister deutscher Dichtung anzufragen, wie er zu diesem Gedanken gestanden hat. Es wäre eine dankbare Aufgabe, durch das ganze Leben Goethes hindurch seine Stellung zur Seelentheorie zu verfolgen, aber auf diesen wenigen Blättern will ich mich zunächst auf diejenige Schöpfung beschränken, die ja freilich den reichen Gehalt dieses grossen Dichter- und Denkerlebens am klarsten wiederspiegelt. In den verschiedensten Epochen seines Lebens hat Goethe einzelne Teile des Riesenwerkes geschaffen, die er später zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen sich wenigstens eifrig bemühte. Der Prolog im Himmel, der jetzt die Einleitung der eigentlichen Dichtung bildet, ist von Goethe erst in seinem reiferen Mannesalter geschaffen worden, als er daran ging, aus dem Fragment des ersten Teiles eine abgerundete Dichtung zu formen. Es waren damals über zwanzig Jahre vergangen, seit er den ersten jugendlichen Entwurf hingestürmt hatte, der uns in der sorgfältigen Abschrift des Fräulein von Göchhausen erhalten blieb. In seinen Gesammelten Schriften hat er im Jahre 1790 den Faust nur als Bruchstück veröffentlicht — als er sechs Jahre später zum ersten Male den Gedanken einer wirklichen Vollendung der Dichtung fasste, da kam es ihm vor allem darauf an, die grosse

Grundidee des Ganzen gleich anfangs zum Ausdruck zu bringen. So schuf er, in einiger Anlehnung an die biblische Erzählung der Versuchung des Hiob, jenes religiöse Vorspiel, in dem der Herr dem Teufel erlaubt, den Geist des Faust „von seinem Urquell abzuziehen“, wenn ihm das möglich sei.

Schon diese Ausdrucksweise zeigt uns, dass Goethe den Geist des Menschen als herstammend ansieht aus dem grossen Urquell des göttlichen Geistes, denn anders sind diese Worte doch wohl nicht zu verstehen. Höchstens könnte man einwenden, dass die Worte des Herrn in der Dichtung nicht gerade Goethes eigene Meinung wiederzugeben brauchen, wie denn ja auch manches Wort des Mephistopheles aus der Seele des Teufels gesprochen ist und nicht aus der seines Dichters. Dem gegenüber möchte ich hier darthun, wie sich durch die ganze Faust-Dichtung der Gedanke hindurchzieht, der auch in diesen Worten angedeutet ist, den aber „der Herr“ in demselben Himmelsprolog noch deutlicher zum Ausdruck bringt durch seinen weihevollen Abschiedsgruss an die Engel:

> Das Werdende, das ewig wirkt und lebt,
> Umfass euch mit der Liebe holden Schranken,
> Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
> Befestiget mit dauerndem Gedanken.

Unwillkürlich erinnert man sich hierbei der beiden grössten Philosophen Griechenlands. Das Werdende ist nach der Meinung des Aristoteles die Materie. Ihm war sie das an sich nichts Bedeutende, das ohne die Einwirkung des Form gebenden Geistes nur die Möglichkeit desjenigen darstellt, was aus ihm gemacht werden kann; wie Bauholz und Ziegelsteine erst auf den Geist des Bauherrn warten müssen, ehe sie aus der Möglichkeit, ein Gebäude darzustellen, wirklich zu einem Gebäude erstehen. In ähnlicher Weise galt dem Aristoteles die Materie nicht als etwas Seiendes, aber auch nicht als etwas Nichtseiendes, sondern als das beständig „Werdende“. Er gab damit eine begreiflichere Fassung der Anschauung seines grossen Lehrers Platon, der das selbständige Dasein der Materie überhaupt leugnen wollte und die Ideen der Wesen und der Dinge als das eigentlich Existierende ansah, während die irdische Erscheinung dieser Ideen, die der Mensch für das eigentlich Wirkliche zu halten gewöhnt ist, in ewigem Werden und Vergehen nur als die Schatten ihrer Ideen ein

Scheindasein führen. Lesen wir dies nicht unmittelbar aus den Worten des Herrn heraus:

> Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
> Befestiget mit dauerndem Gedanken.

Das Schwankende und Vergängliche, der Gedanke, die Erscheinung ist das Ewige. Was aus der Erscheinungswelt verschwindet, wird wieder fest und ewig durch seinen innewohnenden Gedanken.

Mit der nächsten Szene, Fausts Monolog in seinem Studierzimmer, springen wir zurück in Goethes Frankfurter Jugendzeit, denn da hat er dieses wunderbare Selbstgespräch geschaffen, angeregt durch die bekannten Volks- und Puppenspiele, die ihm Manches aus der Faustdichtung des englischen Dramatikers Christopher von Marlowe vermittelten. Aber nicht vermittelten sie ihm das Erscheinen des Erdgeistes. Bei allen Vorgängern Goethes, Lessing eingeschlossen, hatte Faust freiwillig den Teufel beschworen — nur bei Goethe sehnt er sich anfänglich nach höheren Geistern, und diese Symbolisierung des idealen Kraftgehalts alles Irdischen in einem „Erdgeist", lässt sie uns nicht wieder an Platons Ideenlehre denken? Ja, als Goethe später jenen Prolog im Himmel dichtete, nahm er das nur wieder auf, was er in seiner Jugend sich dichterisch vorgestellt hatte. Mag er auch vielleicht weniger durch Plato selbst, als durch Svedenborg beeinflusst gewesen sein, so war doch mithin dieser, wie alle Mystiker der neueren Zeit, stark beherrscht von neuplatonischen Gedanken. Und ist hier der Erdgeist nicht deutlich die formgebende Idee, die sich der bloss alle Daseinsmöglichkeiten darbietenden Materie bemächtigt? Ist dieser Erdgeist nicht das „Aktuelle" des Aristoteles, welches das Potenzielle — die Materie — zu allen möglichen neuen Daseinsformen reisst?

> In Lebensfluten, in Thatensturm,
> Wall ich auf und ab,
> Wehe hin und her!
> Geburt und Grab,
> Ein ewiges Meer,
> Ein wechselnd Weben,
> Ein glühend Leben,
> So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit,
> Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Hier haben wir also ganz deutlich wieder den Gegensatz von dem ewig dauernden geistigen Gehalt und der immer flüchtigen,



materiellen Erscheinung. Denken wir nun noch daran, dass Goethe später im Himmelsprolog seine drei Erzengel gewissermassen als drei Ressortminister auffasst, von denen Raphael für das Weltall, Gabriel für die Erde, Michael aber für die Verbindung zwischen Kosmischem und Irdischem zu sorgen hat, so haben wir deutlich in der bei Plato und Aristoteles so beliebten Dreiteilung das Weltganze zusammengesetzt aus drei grossen Hauptideen, die im Grunde genommen alle drei nur als aus dem Wesen des Herrn selbst hervorgegangen zu betrachten sind, denn er nennt die Erzengel ja „die echten Göttersöhne". Der Herr also ist ihr Vater oder ihr Urquell und somit der Urquell der ganzen Welt, auch der Seele des Menschen, auch der des Faust.

In fast überraschender Weise wird der Gedanke fortgesponnen in dem zweiten Monologe des Faust, mit dem der reife Mann Goethe das dichterische Bruchstück seiner Jugend zuerst ergänzte, anknüpfend an die Verzweiflung des Faust, nachdem ihn der Erdgeist verschmäht hat. Er beklagt sich, dass er, der sich schon dem Spiegel ewiger Wahrheit ganz nah gedünkt hat und den Erdensohn abgestreift zu haben glaubte, so verachtet wird.

> Ich, mehr als Cherub, dessen freie Kraft,
> Schon durch die Adern der Natur zu fliessen
> Sich ahnungsvoll vermass, wie muss ich's büssen!

Also — wenn Faust die irdische Hülle abstreift, so wird sein geistiger Gehalt wieder frei schaffende Gotteskraft, durchströmt das Weltall wie der Geist des Herrn und kehrt somit zu ihrem Urquell zurück. Und ganz deutlich, keiner Erklärung mehr bedürftig, wird dieser Dualismus ausgesprochen in den baldfolgenden Versen:

> Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen,
> Drängt immer fremd und fremder Stoff sich an.

Mit diesem Stoff kehrt die Sorge ein und deckt sich mit immer neuen Massen zu.

> Sie mag als Haus und Hof, als Weib und Kind erscheinen,
> Als Feuer, Wasser, Dolch und Gift,
> Du bebst vor allem, was nicht trifft,
> Und was du nie verlierst, das musst du stets beweinen.

Wieso trifft dies alles nicht? Wieso muss man beweinen, was man nie verliert? Weil der Schmerz um Hab und Gut nur scheinbar ein Schmerz um Eigenes ist, denn dergleichen gehört

in die Welt der flüchtigen Erscheinung! Weil man Weib und Kind nie verlieren kann, denn ihr geistiger Gehalt bleibt ewig, und der Verlierende wird später mit dem Verlorenen wieder vereinigt bei der Rückkehr in den geistigen Urquell! Weil Feuer, Wasser, Dolch und Gift nur den Körper treffen, der potenzielle Materie ist, während das eigentliche Ichbewusstsein des Menschen als unsterblicher Gedanke fortlebt. Nur so scheinen mir die rätselhaften Worte einen wirklichen Sinn zu ergeben.

Und in ganz dem gleichen Sinne verwirft Faust die beobachtende Naturforschung als Mittel, zur tiefsten Wahrheit zu dringen. Sie kann nur die Materie untersuchen, und diese ist nur der Schleier der wahren, schaffenden Natur.

> Geheimnisvoll am lichten Tag,
> Lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
> Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
> Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

Und in solchen Erwägungen fasst Faust den Plan zum Selbstmord; nicht in der feigen Absicht, in das Nichts zu entfliehen, sondern in der kühnen Hoffnung, dass er sich damit vom Stoff befreien und dass er dann wieder ganz Geist werden könne. Darum erscheint ihm der Tod wie eine Meerflut, die er durchschwimmen muss.

> Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag.

Deutlich spricht er es aus:

> Ich fühle mich bereit,
> Auf neuer Bahn den Äther zu durchdringen,
> Zu neuen Sphären reiner Thätigkeit.

Nun, Thätigkeit giebt es doch wohl für einen Toten nur dann noch, wenn man an ein neues Leben nach dem Tode glaubt, eben, wie Faust es sagt, in neuen Sphären. Und dass es ein neues Leben sein soll, unterstreicht der folgende Vers:

> Dies neue Leben, diese Götterwonne!
> Du, erst noch Wurm, und die verdienest du?

Entschlossen will er der holden Erdensonne den Rücken kehren, aber nur, um einer noch holderen, jenseitigen Sonne das Auge zuwenden zu können. Er meint, dass die Phantasie sich zu ihrer eigenen Qual in die Höhle des Grabes verdammt — nämlich Phantasie ist es, wenn der Mensch sich einbildet, dass er in dieser dumpfen Grabeshöhle etwa sein eigenes Selbst einzwängen

lassen muss, und, Tod und Grab in ein Bild zusammenfassend, wünscht er:

> Nach jenem Durchgang hinzustreben,
> Um dessen Mund die ganze Hölle flammt.

Ein Durchgang pflegt doch wohl aus einem Raum in den anderen zu führen, hier also bildlich aus der irdischen Welt ins Jenseits. Und zu diesem Schritt entschliesst er sich voll Heiterkeit selbst auf die Gefahr hin, dass sein Seelenglaube ein Irrwahn sei und er ins Nichts dahinfliessen müsse. Also so wenig sehnt er sich nach dem Nichts, dass er sogar eine Gefahr in der allerdings ihm unwahrscheinlichen Möglichkeit eines gänzlichen Todes erblickt.

Wie ihm dann der Klang der Osterglocken den Giftbecher wieder vom Munde reisst, spricht er die hier etwas auffallenden Worte:

> Was sucht ihr mächtig und gelind,
> Ihr Himmelstöne, mich am Staube?
> Klingt dort umher, wo weiche Menschen sind,
> Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.

Welche Botschaft hört er denn hier? Die Verse des Osterchores sagen es deutlich: Die Botschaft von der leiblichen Auferstehung Christi. Dass der sorglich gehüllte und balsamierte Leichnam aus dem Grabe verschwunden sei, singt der Chor der klagenden Weiber, und der Chor der Jünger singt von der Entrückung des „Begrabenen" nach oben.

Das ist das „Wunder", von dem Faust behauptet, es sei des Glaubens liebstes Kind, das Wunder nämlich, dass hier etwas Materielles — der irdische Leib des Heilands — zu ewigem Leben verklärt sein soll. Damit fällt auch der oft gerügte Widerspruch, dass Faust, der eben den Erdgeist herbeigezogen und selbst Geisterzauber getrieben hat, plötzlich ungläubig von Wundern spricht. Dass der Geist dem Geist erscheinen kann, ist dem Manne nichts Wunderbares, der an die Unsterblichkeit alles Geistigen glaubt. Nur darf man nicht vergessen, dass der Erdgeist ja ohne Zeugen dem einsamen Faust sich darstellt, dass sein äusserliches Erscheinen nur eine dramatisch notwendige Versinnlichung eines eigentlich rein innerlichen Vorganges ist, ähnlich, wie die zahllosen Visionen Richards des Dritten vor seiner Todesschlacht nur die Veräusserlichung der Gewissensqualen des sterbenden Verbrechers darstellen.



Die Wirkung des Ostergesanges auf Faust besteht aber darin, dass gleichzeitig mit der Erinnerung an die kindliche Frömmigkeit, da dem Knaben noch die philosophische Unmöglichkeit der Vergeistigung des Stofflichen nicht als ein Wunder erschien, auch der Gedanke an die einstige Erdenfreudigkeit des Kindes in Faust wieder wach wird.

> Dies Lied verkündete der Jugend muntere Spiele,
> Der Frühlingsfeier freies Glück;

das erinnert den Erdenfeindlichen, gegen die stoffliche Seite seines eigenen Wesens sich Empörenden daran, wie schön ihm einst die irdische Natur erschien. Das lässt ihn zum ersten Mal die Erde — das lebendige Kleid der Gottheit — wieder lieben, und er gesteht es sich klar genug ein in den Worten

> die Erde hat mich wieder!

Hätte er im trivialen Sinn des Wortes sterben wollen, um sein Dasein wirklich zu beendigen, so müsste er hier selbstverständlich sagen: das Leben hat mich wieder. So aber nennt er die Erde im greifbaren Gegensatz gegen das „hohe Leben" in „neuen Sphären".

So entschliesst er sich denn zum ersten Male wieder zu einer Wanderung ins Freie, von der er im Anfangsmonolog so viel gesprochen hat, ohne sie auszuführen. Und daher schwelgt er in der Wonne des jungen Frühlings, in den wundervollen Naturschilderungen, die den Höhepunkt Goethescher Landschaftsdichtung darstellen. Aber das Verlangen, auch dabei noch über das eigentlich Irdische hinauszudringen, liegt in der heissen Sehnsucht nach dem Vermögen, der Sonne nachfliegen zu können. Und auf die Einrede seines pedantischen Famulus, der einen so grillenhaften Trieb nicht anerkennen will, beklagt er den Dualismus des Menschen von neuem in den berühmt gewordenen Worten:

> Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
> Die eine will sich von der andern trennen;
> Die eine hält, in derber Liebeslust,
> Sich an die Welt, mit klammernden Organen;
> Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust
> Zu den Gefilden hoher Ahnen.

In diesem Augenblick kann sich ihm der Teufel in Pudelgestalt nähern, denn in diesen Versen gesteht sich Faust ja zum ersten Mal ein, dass seine heisse Sehnsucht nach den ausserirdischen Sphären, in denen er auch die unsterblichen Geister



grosser Abgeschiedener anzutreffen hofft, doch einmal abgelöst werden kann durch ein gieriges Verlangen nach rein irdischem Genuss. Hier also muss der Teufel einsetzen, wenn er nun ernstlich den Versuch machen will, diesen Geist von seinem Urquell abzuziehen. Daher folgt der Pudel dem Faust in das Studierzimmer, und wie dieser beim traulichen Schein der Lampe im ersten Vers des Johannisevangeliums an Stelle des symbolischen „Wortes“ erst den Sinn, dann die Kraft und endlich die That — das heisst natürlich, die schöpferische That des Urgeistes — setzen will, da macht der Teufel sich bemerklich. Er lässt sich unter absichtlichem theatralischen Brimborium scheinbar entzaubern und macht den ersten, vergeblichen Versuch, dem stolzen, philosophischen Pessimismus des Faust durch kleinlichen Teufelspessimismus entgegenzukommen, bis er gar lächerlich erscheint, wenn ihn der Drudenfuss auf der Schwelle am Verlassen des Zimmers verhindert. Und wie ihm bei seinem zweiten Besuch Faust in heller Verzweiflung über die Unmöglichkeit, zu einem reinen Geisttum zu gelangen, seine ganze Zerrüttung offenbart, da hören wir in seinem grossartig furchtbaren Fluch:

Verflucht das Blenden der Erscheinung,
Die sich an unsere Sinne drängt.

Aber da er es aufgeben muss, ein Genosse reiner Geister zu werden, so will er sich nun ganz auf die andere Seite der Lebensbethätigung beschränken, will sich schmerzlichem Genuss weihen, will das Weh und Glück der ganzen Erde in sich vereinigen, will mit einem Worte jetzt das Irdische so vollkommen in sich auszubilden suchen, wie vorher das Geistige. Der Teufel — hier als das wahre Prinzip des Sinnlichen gedacht — hat natürlich nichts Eiligeres zu thun, als ihn hierin zu bestärken mit den so oft fälschlich als Goethes Meinung zitierten Teufelsworten:

Ein Kerl, der spekuliert,
Ist wie ein Tier, auf dürrer Heide
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und rings umher liegt schöne grüne Weide.

Derselbe Mephistopheles ruft aber dem abgegangenen Faust nach:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Lass nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken,
So hab' ich dich schon unbedingt. —

Die Blend- und Zauberwerke gehören natürlich der Erscheinungswelt an — man denke hier nur an das Blenden der Erscheinung von vorhin! — das „Spekulieren“ aber, und die „Vernunft“ und die „Wissenschaft“ gehören in das Reich des Geistigen. Faust aber hat sich schon zuvor entschlossen, jetzt nicht mehr an das Geistige, Ewige und Jenseitige zu denken, und erklärt ganz im Gegensatz zu seiner früheren Anschauung:

> Das Drüben kann mich wenig kümmern;
> Schlägst du erst diese Welt zu Trümmern,
> Die andere mag darnach entstehn.

Dass sie also entstehen wird, nach dem Tode, daran zweifelt Faust auch jetzt keineswegs. Er will sich nur nicht mehr darum kümmern, wie es dort zugeht, ob es dort auch Hass und Liebe, Oben und Unten giebt und so weiter, und er will sich nur noch an die Leiden und Freuden halten, die aus dieser Erde quillen und von dieser Sonne beschienen werden.

Die jetzt beginnende Wanderung des Faust mit Mephistopheles durch die irdische Welt, die ja zum grössten Teil noch aus Goethes Jugendzeit stammt und in der herrlichen Gretchentragödie gipfelt, ist auch reich an Hindeutungen auf den Unsterblichkeitsgedanken; besonders natürlich finden sich diese in den Teilen, die der reife Goethe später eingeschaltet hat, wie namentlich in dem tiefsinnigen Monolog in der Waldhöhle.

Aber zur vollen Geltung gelangt der philosophische Grundgedanke doch erst wieder im zweiten Teil.

In dem Augenblicke, wo Faust, vom Geisterkreis des Ariel umschwebt, den Schlaf des Vergessens schläft, um beim Sonnenaufgang mit neuberuhigtem Herzen zu erwachen, sieht er sich plötzlich geblendet von dem heraufglühenden Feuerball und wendet sich ab, um in einem Wasserfall die sanftere Wiederspiegelung des Lichts zu erblicken. Und er redet von dem sprudelnden, schimmernden Nass in den bedeutungsvollen Worten:

> Allein wie herrlich, diesem Sturm erspriessend,
> Wölbt sich des bunten Bogens Wechseldauer,
> Bald rein gezeichnet, bald in Luft zerfliessend,
> Umher verbreitend duftig kühle Schauer!
> Der spiegelt ab das menschliche Betreben;
> Ihm sinne nach, und du begreifst genauer:
> Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.

Unwillkürlich drängt sich uns hier der Vergleich mit dem berühmten Bilde aus Platons Republik auf. Gefangene, die an der Innenwand eines Schachts seit früher Kindheit angekettet sind und, wenn die Sonne schräg hinter ihren Häuptern stand, tanzende Schatten von den Menschen und Dingen der Oberwelt an der gegenüberliegenden Felswand ihres Höhlenschachtes häufig gesehen haben, mussten naturgemäss diese beweglichen Scheingebilde für lebende Wesen halten. Desto erstaunter sind sie, wenn sie in reiferen Jahren, ihrer Ketten entledigt, an die Oberwelt kommen, wo sie diese ihnen vertrauten Schatten zunächst für das Wirkliche halten müssen und die dazu gehörigen Lebewesen als Schatten ansehen werden. So sucht bekanntlich Plato zu erklären, warum der Mensch die körperlichen Erscheinungen, die ihm von Kindheit an vertraut sind, für das wirklich Seiende hält und die Ideen für wesenlos ansieht, während doch nach Platons Meinung nur die Ideen wirklich existieren, und die Erscheinungswelt aus flüchtig verhuschenden Schatten besteht. Ganz ähnlich ist hier die Stellung des Faust.

„So bleibe denn die Sonne mir im Rücken,"

sagt er und begnügt sich mit dem Anblick ihres Spiegelbildes. Das wirklich Seiende vermag der Mensch mit irdischem Auge nicht zu erschauen, und das Leben, das wir in der Erscheinungswelt sehen, ist nur der farbige Abglanz jenes erhabenen, sonnengleichen Urquells aller wahren Lebenskraft.

Und noch deutlicher werden wir an Platon erinnert, wie Faust am Kaiserhofe zur Unterhaltung des lüsternen Monarchen die Helena aus der Unterwelt heraufholen soll, und wie Mephisto ihm den Weg beschreibt ins Reich der Mütter.

Versinke denn! Ich könnt auch sagen: steige!
's ist einerlei. Entfliehe dem Entstandnen,
In der Gebilde los gebundene Räume;
Ergötze dich am längst nicht mehr Vorhandnen.

Selbstredend ist das Versinken und das Steigen gleichbedeutend im freien Raum des All, da man ja in den Weltraum gelangen würde ebenso gut, wenn man mitten durch die Erde hinabschiessen könnte, als wenn man gleich anfangs aufwärts durch das Luftmeer hinauf zu fliegen vermöchte. Goethe beweist dadurch klar genug, dass er nicht etwa einen Raum im Erdinnern sich vorstellt. Nein, er denkt überhaupt an gar keinen Raum. Sagt doch Mephistopheles vorher schon:

Und hättest du den Ocean durchschwommen,
Das Grenzenlose dort geschaut,
So sähst du dort doch Well' auf Welle kommen,
Selbst wenn es dir vor'm Untergange graut.
Du sähst doch etwas, sähst wohl in der Grüne,
Gestillter Meere streichende Delphine;
Sähst Wolken ziehen, Sonne, Mond und Sterne;
Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne,
Den Schritt nicht hören, den du thust,
Nichts Festes finden, wo du ruhst.

Diese vollständige Leere ist eben die vollständige Abwesenheit von Erscheinungen. Vielleicht spricht sich die höchste Dichterkraft hier aus, wo Goethe an der tiefsten Stelle seines erhabenen Gedichtes etwas schildern will und muss, was man eigentlich nicht schildern kann. Anschaulichkeit ist die erste Forderung, die man an eine dichterische Wiedergabe zu stellen hat. Aber anschaulich ist doch eben, wie schon das Wort sagt, nur die Erscheinung. Darum geht Goethe von den Erscheinungen aus, die schon hart an der Grenze des Leeren stehen, und fordert seinen Leser oder Hörer auf, nun das letzte noch Sichtbare oder Hörbare auch sich noch fortzudenken. Da sind wir nun endlich auf der geistigen Wanderung angelangt in dem geheimnisvollen Gebiet des wahrhaft Seienden, das nicht mehr in die Erscheinung tritt. Mit zahlreichen Bildern haben wir es früher aus der Entfernung begrüssen können. Hier ist der Urquell alles Lebens in der Erscheinungswelt, hier ist der Webstuhl, wo das lebendige Kleid der Gottheit gesponnen wird; hier ist die heilige Sonne, deren Wiederstrahl der Regenbogen der Erscheinungswelt ist, und nun endlich wird in einem neuen, noch merkwürdigeren Bild dies Raum- und Zeitlose, wahrhaft Seiende, Ewige, alles räumlich und zeitlich Begrenzte hervorbringende bezeichnet als das „Reich der Mütter“.

Die Einen sitzen, Andere stehen und gehn
Wie's eben kommt; Gestaltung, Umgestaltung,
Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung,
Umschwebt von Bildern aller Kreatur.
Sie sehen dich nicht; denn Schemen sehn sie nur.

Wir sind mitten im Reich der Ideen des Platon. Gestaltung und Umgestaltung soll die Unterhaltung des ewigen Sinnes, das heisst, des ewigen Geistes sein. Die Ideen dieses ewigen Geistes sind die Mütter all der flüchtigen Erscheinungen. Die Mutter



eines jeden Wesens, das im Irdischen oder Kosmischen entsteht, ist ein solcher Gedanke, ein solcher geistiger Kern. Nach dem sogenannten Tode, das heisst, nach dem Verfall der Erscheinung, kehrt dieser geistige, wahre Wesenskern wieder zurück in das Reich der Mütter. Man muss dem Entstandenen „entfliehen", um in dies Reich des rein geistigen Daseins zu gelangen, in dieses Reich der „Mütter". Darum verkündet Faust auch, wie er in der Welt des Irdischen wieder erscheint, von diesen Müttern „grossartig":

> Euer Haupt umschweben,
> Des Lebens Bilder, regsam, ohne Leben.
> Was einmal war, in allem Glanz und Schein,
> Es regt sich dort, denn es will ewig sein.
> Und ihr verteilt es, allgewalt'ge Mächte,
> Zum Zelt des Tages, zum Gewölb der Nächte.
> Die einen fasst des Lebens holder Lauf,
> Die anderen sucht der kühne Magier auf.

Der Magier ist in diesem Fall natürlich Faust, der mit Hülfe des mephistophelischen Zauberschlüssels und des heiligen Dreifusses den geistigen Kern der Helena für einen flüchtigen Augenblick in das Leben der Sinnenwelt zurückzurufen vermag. Das ist sonst das Amt der „allgewaltigen Mächte", das heisst, der höchsten waltenden Ideen des Mütterreiches. Die Bilder des Lebens umschweben sie, aber ohne Leben: erst dann immer, wenn wieder ein geistiger Kern mit einem solchen Lebensbild sich vereinigt, beginnt ein neuer Kreislauf irdischen Lebens. Wenn Faust also vor der Reise ins Mutterreich ahnungsvoll sagte:

> In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden

so erfasst er damit das Richtige: „Nichts" bedeutet hier natürlich nur dasjenige, was in der Erscheinungswelt ein Nichts zu sein scheint, das aber in Wirklichkeit der Urgrund des ganzen „All" ist, nämlich das von Raum und Zeit unabhängige, rein Geistige. So fügt sich diese so schwer zu erklärende Stelle zwanglos ein in den philosophischen Gedankengang der Dichtung seit dem Prolog im Himmel.

Und nun lässt Goethe bald darauf seinem dichterischen Beweise auch die Gegenprobe folgen. Wie Faust, von rasender Liebesleidenschaft zur Helena erfasst, von seinem teuflischen Gehülfen in das Studierzimmer des ersten Aktes zurückgebracht wird, zeigt sich dort Wagner beschäftigt damit, den höchsten Triumph des Materialismus herbeizuführen, indem er künstlich



auf chemischem Wege im Destillierkolben einen Menschen herzustellen sucht.

Nun lässt sich wirklich hoffen,
Dass, wenn wir aus viel hundert Stoffen
Durch Mischung — denn auf Mischung kommt es an —
Den Menschenstoff gemächlich komponieren,
In einem Kolben verlutieren
Und ihn gehörig kohobieren,
So ist das Werk im Stillen abgethan.

Das ist also das Gegenteil der Goetheschen Weltanschauung in Faust. Nur das rein Stoffliche, nur das Irdische, nur das Vergängliche soll hier zusammengebraut werden, und der Dichter zeigt, dass daraus kein wirklich lebendes Wesen entstehen kann. Nur durch den Zauberspuk des Mephistopheles erhält Homunkulus, das Menschlein, ein vorübergehendes Scheindasein. Aber, wie er Faust und Mephistopheles zu mitternächtiger Stunde auf das Schlachtfeld von Pharsalos in die klassische Walpurgisnacht führt, da hat er nur den einen Wunsch: zu erfahren, wie er aus diesem Scheindasein zu einem wirklichen Leben gelangen könne. Er, das armselige Kunstprodukt in der leuchtenden Flasche, fragt bei den Geistern aller griechischen Weisen an, wie er es anfangen könne, naturgemäss zu entstehen, und stürzt sich schliesslich selber in das Meer, das er mit Thales für den Urgrund alles Gewordenen hält — um nun die lange Reihe des Werdens, die von den anorganischen Stoffen über niedere und höhere Lebewesen hinweg bis zum Menschen führt, für seine Person durchzumachen. Er fühlt eben, dass er nur Stoff ist und sich mit dem Urstoff wieder vereinigen muss, damit ein lebendiger Gedanke aus dem Reich der Mütter sich mit ihm vereinige und ihn zur Stufe des wirklichen Werdens emporhebe.

Auch die Helenatragödie im dritten Akt des zweiten Teiles enthält Anspielungen genug auf die Unsterblichkeit. so zum Beispiel in dem Augenblicke, wo der junge Euphorion, der Sohn des Faust und der Helena, im Todessturz zu den Füssen seiner Eltern niedersinkt und es da heisst: das Körperliche verschwindet sogleich, die Aureole steigt wie ein Komet zum Himmel auf, Kleid, Mantel und Lyra bleiben liegen. Und aus der Tiefe herauf ruft der Knabe:

Lass mich im düstern Reich,
Mutter, mich nicht allein!



Merkwürdig ist aber, dass Euphorion so nicht nur nach dem Tode fortlebt, sondern auch schon vor seiner Geburt aus dem Schosse der Helena vorhanden war, als Knabe Lenker, im grossen Maskenfestzug im ersten Akt des zweiten Teils. Goethe hat darüber selbst zu Eckermann gesagt: „Derselbe Geist, dem es später beliebt, Euphorion zu sein, erscheint jetzt als Knabe Lenker, und er ist darin den Gespenstern ähnlich, die überall gegenwärtig sein und zu jeder Stunde hervortreten können!“

Wenn Goethe hier auch nicht, wie er selber angiebt, die Poesie hätte symbolisieren wollen, so würde es doch zu seiner Weltanschauung passen, dass die geistige Idee des Euphorion schon vorhanden war im Reiche der Mütter, ehe sie, mit dem Körper vereinigt, in die Erscheinungswelt trat. Ein neues Bild dieses Urreiches des Geistigen ist es nur, wenn Helena in griechischer Bildersprache erklärt, dass sie nun mit ihrem Knaben zurückkehren müsse in das Reich der Persephoneia.

Ein interessantes, neues Licht aber auf den Unsterblichkeitsgedanken wirft das Benehmen des zurückbleibenden Chors der Helena. Die Führerin erklärt:

> Wer keinen Namen sich erwarb, noch Edles will,
> Gehört den Elementen an, so fahret hin.
> Mit meiner Königin zu sein verlangt mich heiss;
> Nicht nur Verdienst, auch Treue wahrt uns die Person.

Wahrt uns die Person! Das Bewusstsein seiner persönlichen Unsterblichkeit hat also nur ein Mensch, der auf geistigem oder sittlichem Gebiete sich zu einem Charakter ausgebildet hat! Es erinnert das an eine Briefstelle, die ungefähr um dieselbe Zeit, da Goethe dies dichtete, Wilhelm von Humboldt an Schillers Schwägerin Caroline schrieb, und an die ganz ähnlichen Gedanken von Ibsens Märchenschauspiel Peer Gynt. Vieles Andere könnte ich hier als Vergleichstellen anführen, wenn mir der Raum nicht mangelte.

Aber am klarsten werden uns Goethes Vorstellungen doch in dem Augenblicke, wo er seinen Helden sterben lässt. Freilich spricht Faust kurz vor seinem Tode, wie die Sorge gespenstisch in sein Haus eingedrungen ist und er, von Gewissensbissen über die Ermordung von Philemon und Baucis zernagt, den Gedanken verwünscht, dass er sich jemals in Zauberei eingelassen hat — die oft angeführten Worte:

Thor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seines Gleichen dichtet,
Er stehe fest und sehe hier sich um!
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
Was sich erkennt, lässt sich ergreifen
u. s. w.

Aber er schliesst melancholisch damit, dass ein solcher Mensch in jedem Augenblick unbefriedigt sein würde, und die Sorge, die ihn gleich darauf blendet, ruft auch mit Bezug auf diese Abkehr Fausts vom Ewig-Geistigen ihm die Worte zu:

Die Menschen sind im ganzen Leben blind,
Nun, Fauste, werde Du's am Ende!

Dass Faust sich in diesem Schlussbekenntnis geirrt hat, fühlt er in dem Augenblick, wo ihm das äussere Licht erlischt.

Allein im Inneren leuchtet helles Licht;

Und wie er bald darauf stirbt, erfährt seine Seele an sich selbst das ewige Leben. Es ist geradezu spasshaft, wie Mephistopheles sich bemüht, die entfliehende Seele des Faust zu erhaschen.

„Wann, wie und wo, das ist die leidige Frage"; so ruft er verzweifelt, und während er meint, dass früher die Seelen stets zum Munde hinausgefahren seien, fordert er jetzt seine Unterteufel auf:

Hier unten lauert, ob's wie Phosphor gleisst:
Das ist das Seelchen, Psyche mit den Flügeln;
Die rupft ihr aus, so ists ein garst'ger Wurm;
Mit meinem Stempel will ich sie besiegeln,
Dann fort mit ihr im Feuerwirbelsturm.
Passt auf die niederen Regionen
Ihr Schläuche, das ist eure Pflicht:
Obs ihr beliebte, da zu wohnen,
So akkurat weiss man es nicht.
Im Nabel ist sie gern zu Haus;
Nehmt es in Acht, sie wischt euch dort heraus.
Ihr Firlefanze, Flügelmänn'sche Riesen,
Greift in die Luft, versucht euch ohne Rast;
Die Arme strack, die Klauen stark gewiesen,
Dass ihr die Flatternde, die Flüchtige fasst.
Es ist ihr sicher schlecht im alten Haus,
Und das Genie, es will gleich oben aus.

Diese köstliche Satyre, bei der Mephistopheles als alter, erfahrener Seelenräuber doch wohl ein wenig aus der Rolle fällt, thut noch einmal aufs glänzendste dar, wie der seelische Urgrund



der menschlichen Erscheinung nicht das Geringste zu thun hat mit dem sinnlich Wahrnehmbaren. Der Teufel, als eine rechte Sinnennatur, vermag das wahrhaft Übersinnliche eben nicht zu verstehen, und während er in lächerlicher Dummschlauheit alle materiellen Ausgänge des Körpers sorgfältig überwachen lässt, wird ihm nicht begreiflich, dass die Seele nirgends heraus-zufahren braucht, weil sie eben gar nicht im Körper einge-schlossen war. Im Gegenteil ist sie die wirkende Ursache für die Existenz des Körpers, und mit seinem Verfall lebt sie ganz von selbst in dem raum- und zeitlosen Reich der Mütter. Ist dieses nun wirklich ein Reich? Liegt es wirklich irgendwo? Schon diese Frage wäre ja thöricht, wenn man eben vom Raum-losen spricht. Im Gegenteil, der freie Geist ist überall und nirgends, er empfindet nicht mehr, wie der irdisch lebende Mensch, ein Nacheinander oder ein Nebeneinander. Und dass die geistigen Ursachen der Körper ein Reich für sich haben, von dem sie ausgehen und in das sie zurückkehren, ist eben auch nur dich-terische Bildersprache, um das, was völlig unvorstellbar ist, der Vorstellung einigermassen näher zu bringen.

Und aus demselben Grunde wählt Goethe in den letzten Szenen die Vorstellungen der christlich-katholischen Symbolik. In der tiefsten Region des Himmels ist Pater Profundus, der Vertreter derjenigen abgeschiedenen Geister, die noch tief im Irdischen stecken. Ihm tritt alles Rein-Geistige noch in Er-scheinungsformen vor das seelische Auge. Er weiss, dass Wasser-sturz und Blitz nur Liebesboten der schaffenden Geistesmacht sind, aber er empfindet sie noch als Blitz und Wassersturz, weil er sich noch in einem Zustand befindet

> Wo sich der Geist, verworren, kalt,
> Verquält in stumpfer Sinne Schranken,
> Scharf angeschlossenem Kettenschmerz.

Die seeligen Knaben, die von der Erdenwelt noch nichts wahr-genommen haben, sehen diese irdischen Erscheinungen gar nicht, und der in der mittleren Region befindliche Pater Seraphius muss ihnen, die nur die Ideen der Dinge wahrzunehmen vermögen, erst diese Ideen in die irdischen Bilder von Wasserstrom und Felsensturz übersetzen, während der auf- und abschwebende Pater Extaticus die ihm noch anhaftende Vorstellung seines Körpers durch Gegenvorstellung körperlicher Vernichtung zu bekämpfen



sucht, um den „Kern der ewigen Liebe", den er in sich empfindet, nach Verflüchtigung alles Nichtigen zum „Dauerstern" zu machen. Und wie die Engel Fausts Unsterbliches hereintragen und es zunächst den seeligen Knaben zur Einführung in diese neue Welt übergeben, da wundern sich diese, wie schnell es sie überwächst. Während sie nämlich früh vom irdischen Leben — den Lebechören — getrennt wurden, so hat Faust auf der Erde den Stoff überwinden gelernt, und dadurch gewinnt die ganze Weltanschauung ihren höchsten Sinn. Das Rein-Geistige verbindet sich darum mit dem Stofflichen zur vorübergehenden Erscheinung, um in diesem Kampfe sich selbst recht zum Bewusstsein seines eigenen geistigen Wesens zu bringen. Wem das nicht gelingt, der sinkt in den Zustand der Bewusstlosigkeit zurück, wie etwa der Chor der Helena, wer aber, wie Faust, sich im irdischen Dualismus niemals von seinem Urquell abziehen liess, dem ist, gleich wie der Chorführerin der Helena, auch im freien Geistesleben „die Person" gewahrt; der führt ein persönlich bewusstes Fortleben. Das irdische Leben ist nur ein scheinbares:

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.

Erst in der rein geistigen Existenz, wenn es dem Schwanken der stofflichen Erscheinung entwachsen ist, wird das bis dahin Unzulängliche zum wirklich Thatsächlichen.

Das Unzulängliche, hier wirds Ereignis.

So ist in der Faustdichtung das Unbeschreibliche gethan, das heisst, vorgeführt worden, nämlich der unvorstellbare, wahrhaft seiende, rein geistige Urgrund des Vergänglichen; und wiederum an Plato mit seiner dreifachen Stufenfolge der Liebe erinnert es, wenn Faust von der naiv-sinnlichen Liebe zum irdischen Gretchen über die geistreich bewusste Liebe zur wiedererweckten Helena endlich zur selbstlosen, allumfassenden Gottesliebe aufsteigt, die ihm in der verklärten Gestalt seines Gretchen am Himmelsthron symbolisch begegnet, wie dem Dante seine Beatrice. Denn, wo der Geist nicht mehr an den Stoff gebunden ist, da kennt auch die Liebe keine Sinnentriebe mehr und so ist denn auch die irdische Liebe nur eine Vorstufe der rein geistigen, die uns hinanzieht, wie die Welt der Erscheinung nach Goethes Faust-Gedanken und nach dem Gedanken Platons nur ein Gleichnis der wahrhaft lebenden Geisteswelt ist.



Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus im 13. und 14. Jahrhundert.

Von

Ludwig Keller.

Die geschichtlichen Anfänge der grossen Blütezeit des abendländischen Geisteslebens, die wir heute unter dem Namen der Renaissance zusammenfassen, reichen bis zu den gewaltigen Kämpfen zurück, die das Zeitalter Papst Bonifaz VIII. und Kaiser Ludwigs des Bayern im 13. und 14. Jahrhundert bewegten.

Gerade in dem Augenblick, wo die Nachfolger der römischen Kaiser, die Päpste, die Herrschaft über alle Völker und Könige der abendländischen Christenheit erreicht hatten, erhoben sich neue Kräfte, die die geistige und politische Weltherrschaft des Klerus ernstlich bedrohten. Die aufstrebenden Staaten und deren Fürsten wie nicht minder die meisten Städte, die in ihrem Bereich Hoheitsrechte übten, fühlten sehr wohl, dass die Hierarchie ihrer vollen Selbständigkeit stets entgegentreten werde, und die Gefahr, in der sie diesem übermächtigen Gegner gegenüber schwebten, führte in manchen Fällen dahin, dass sie sich zu gemeinsamer Abwehr verbanden.

Überall, wo dies gelang, zeigte es sich, dass die verbündeten Mächte wertvolle Kampfgenossen in den festgeschlossenen Gewerkschaften und Gilden der Städte besassen, die seit dem 13. und 14. Jahrhundert im ganzen Abendlande, besonders aber in den führenden Städten Italiens, in einem grossen Aufschwunge begriffen waren. Diese Gewerkschaften waren seit den gewaltigen Religionskämpfen des 13. Jahrhunderts, besonders seit den blutigen Albigenser-Kriegen (1208—1229), für zahlreiche geistige Kräfte, die sich aus der grossen Katastrophe gerettet hatten, zur Rückzugslinie geworden, und die Mehrzahl der bestehenden Gilden, zumal die vornehmeren Gewerke, bei denen sich von jeher auch Mitglieder des städtischen wie des ländlichen Adels gern hatten einbrudern lassen, hatten dadurch seit dem 13. und 14. Jahrhundert im gesellschaftlichen und politischen Leben der Städte eine gesteigerte Bedeutung gewonnen.

Besondere Umstände haben es mit sich gebracht, dass die Kämpfe der Republik Florenz für die Entwickelung der Dinge, die wir hier zu betrachten haben, von ausschlaggebender Bedeutung geworden sind. Der vornehmste Grund dieser Thatsache ist wohl in der geistigen Bedeutung der Männer zu suchen, die von hier aus die Führung der Gesinnungsgenossen aller anderen Länder übernahmen; aber es darf auch nicht übersehen werden, dass das aufblühende Florenz das Glück hatte, ein kräftiges Zusammenwirken der grossen Adelsfamilien mit der aufstrebenden Bürgerschaft zu erreichen: die kämpfenden Gewerke fanden in den Geschlechtern der Alberti und der Medici gleichsam das Schwert und in Männern wie Dante und Petrarca gleichsam den Schild, dessen sie zur siegreichen Durchführung des Kampfes wider ihre mächtigen Gegner bedurften.

Gleichwohl darf man zweifeln, ob die Durchsetzung der neuen Weltanschauung, die die Unterlage für die Verschiebung der Machtverhältnisse bilden sollte, möglich geworden wäre, wenn nicht gerade in Florenz starke Zusammenhänge mit der griechisch-morgenländischen Welt, die sich von dem geistigen Übergewicht der römischen Kirche unabhängiger erhalten hatte, vorhanden gewesen wären. Die Träger dieses Zusammenhanges waren neben anderen Organisationen eben die Gilden, auf deren Verfassung der wirtschaftliche und politische Aufschwung der Stadt beruhte. Indem gerade durch sie die Handels- und Geschäftsbeziehungen zwischen dem Morgenlande und dem Abendlande vermittelt wurden, kamen zugleich mit den Schätzen des Orients auch dessen Litteratur und Kunst wieder nach Italien, zunächst vor allem an den Sitz dieses Handels, eben nach Florenz[1]).

Dasjenige Gewerbe, das im Abendland früher als alle übrigen über die Stufe des bisher herrschenden Kleinbetriebes hinauswuchs, war die Textil-Industrie. Die Weber, zunächst die Wollenweber, dann aber auch die Seidenweber, waren es, die sich einen Weltmarkt schufen, und einer ihrer vornehmsten Sitze war Toscana.

Uralte Zusammenhänge verbanden dieses wichtige Gewerbe mit den entsprechenden Betrieben der morgenländischen Völker, unter denen dieser Erwerbszweig schon vor Jahrhunderten, ja

[1]) Die Entwickelung des Florentiner Zunftwesens ist neuerdings mehrfach eingehend untersucht worden; s. besonders Alfred Doren, Entwickelung und Organisation der Florentiner Zünfte im 13. und 14. Jahrhundert (Staats- u. sozialwissenschaftliche Forschungen, herausg. von G. Schmoller, Bd. XV [1897], Heft 3 und die daselbst angeführten Quellen). — Auf die Bedeutung der Florentiner Zünfte für die gesamte Entwickelung des Staatswesens hat zuerst Villari in seinen vortrefflichen Arbeiten nachdrücklich hingewiesen.

vielleicht vor Jahrtausenden eine hohe Stufe der Vervollkommnung in künstlerischer und technischer Beziehung erreicht hatte. Indem jetzt die abendländischen Nationen, gestützt auf ihr militärisch-politisches Übergewicht, in der griechisch-orientalischen Welt als Mitbewerber auftraten, ward das alte Band von neuem befestigt und es ergab sich ein fruchtbarer Wechselverkehr, der durch den Wettbewerb eher gesteigert als unterbunden wurde. Indem die Ausfuhr ein wesentlicher Teil des Gewerbes wurde, gewann in den grossen Webereien Toscanas auch die kaufmännische Seite des Geschäfts eine gesteigerte Bedeutung; im Verkehr mit dem Orient gewannen die Florentiner Grosskaufleute einen Einblick in das gewerbliche wie in das geistige Leben dieser Kultur-Länder, die die Überlieferungen der antiken, griechisch-orientalischen Weisheit bewahrt hatten. Wenn die Vertreter eines grossen, wirtschaftlich unabhängig dastehenden Gewerbes sich zu Vermittlern dieser Gedankenwelt für das Abendland machten, rückte die Möglichkeit in den Gesichtskreis, dass neben der Weltanschauung der römischen Kirche eine neue Allgemeinbildung sich durchsetzte, die auf selbständigen Grundlagen beruhte.

Im Bunde mit der Textil-Industrie erscheint frühzeitig die Zunft der Goldwirker und Goldarbeiter, die als Vertreter des vornehmsten Luxusgewerbes allmählich zu wachsendem Ansehen gelangten. Es ist kein Zufall, dass späterhin die berühmtesten Künstler der Republik, wie Brunelleschi, Ghiberti, Orcagna, Luca della Robbia, Ghirlandajo und andere ihre Laufbahn als Goldschmiede und damit zugleich in enger gewerblicher und persönlicher Verbindung mit den Webern begonnen haben.

Der Gewerbfleiss und die Handelsthätigkeit schufen sich wichtige Organe in den grossen Banken, die den Geldverkehr vermittelten und die den Wohlstand der Bevölkerung durch den Kredit, den sie besassen und gewährten, sehr wirksam förderten. Diese Banken und ihre Leiter bildeten in Gemeinschaft mit den Grosskaufleuten die Gilde der Wechsler und ihre steigende Macht brachte es mit sich, dass gerade diese Zunft allmählich einen starken Einfluss auf die innere wie die äussere Politik der Handelsstadt erlangte. In kluger Berechnung pflegten diese Geldinstitute auch den geistigen Kräften, die sich regten, zumal den Künstlern, eine thätige Teilnahme zu schenken[1]).

In demselben Umfang, in welchem der Reichtum der erwerbsthätigen Stände zunahm, gewann mit der wachsenden Bauthätigkeit der grossen Städte auch die Gewerksgenossenschaft

[1]) Die Zunft der Wechsler liess z. B. in ihrem Gildehaus ein berühmtes Kunstwerk Donatellos aufstellen (s. Vasari, Leben der Maler etc. Übers. v. Schorn 1837 ff. II, 175).



der Bauleute und der mit ihnen eng verschwisterten Kunsthandwerker, Künstler und Mathematiker — man fasste diese Wissenszweige unter dem Namen der Geometrie zusammen — an Bedeutung.

Ähnlich wie die Gewerksgenossenschaften der Weber besassen auch die Bauinnungen des Abendlandes uralte Überlieferungen, die auf den Orient, zumal auf Egypten und Griechenland, zurückwiesen. Aber seit alten Zeiten bestand zwischen den örtlichen Gilden und den Baukorporationen ein wesentlicher Unterschied: während erstere frühzeitig eine öffentlich-rechtliche Stellung und einen gesetzlichen Anteil an der Stadtverwaltung erlangten, blieben die Bauinnungen bis in das 16. Jahrhundert hinein Verbände, die ausserhalb staatlicher oder städtischer Verfassungen und Ordnungen standen und den Charakter einer freien Genossenschaft bewahrten, einer Genossenschaft, die sich in grosse nationale Gruppen gliederte und deren Angehörige sich zu örtlichen Organisationen meist nur dort zusammenfanden, wo die Ausführung grosser Bauten die Vereinigung notwendig machte. Diese Eigenart der Genossenschaft brachte es mit sich, dass sie eine grössere wirtschaftliche und geistige Selbständigkeit als alle anderen Gewerke besass und dass sie neben diesen grossen Machtfaktoren zu einem selbstbewussten Ganzen heranwuchs.

Die Überlieferungen der Bauhütte berichten, dass in allen Jahrhunderten mächtige Bauherren, Könige, Herzoge, Fürsten und Grafen Mitglieder des Bundes gewesen seien, und die neueren Forschungen haben bestätigt, dass diese Traditionen den geschichtlichen Thatsachen grossenteils entsprechen[1]). In der That ergab sich dort, wo die aufstrebenden fürstlichen Gewalten sich ihrer gemeinsamen Interessen mit den Städten gegenüber weit gefährlicheren sonstigen Gegnern bewusst wurden, der Anschluss an die vornehmste, einflussreichste und unabhängigste Organisation sozusagen von selbst, und es ist völlig zweifellos, dass manche Landesherren, die die Mitgliedschaft nicht selbst erwarben, doch sonstige geeignete Wege zur Herbeiführung eines engen Zusammenschlusses gefunden haben.

Der Besitz vieler besonderer Kenntnisse auf dem Gebiete der mathematisch-technischen Wissenschaften sicherte dem Bunde auch eine Stellung im geistigen Leben, und es war natürlich, dass das Gewerk diesen Besitz vor Unberufenen durch sorgfältige Geheimhaltung zu schützen und seine Fortpflanzung auf die jüngeren Geschlechter sicher zu stellen suchte.

Andererseits lässt sich beobachten, dass gerade diese Organisation, die halb eine Kunst, ja in gewissem Sinn eine Akademie

---

[1]) Ludw. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig, S. Hirzel 1885 S. 95 ff. S. 209 ff.



aller Künste und technischen Wissenschaften war, stets unter der Eifersucht der kirchlichen Wissenschaft und Kunst zu leiden gehabt hat, die in manchen Zeitabschnitten, offenbar unter dem Einfluss des Kampfes um die Weltanschauung und um die politische Macht, sich bis zu offener Feindseligkeit steigerte. Ueberall, wo die Kirche auf die Staatsgewalten, auch in den freien Städten, Einfluss besass, hat sie planmässig dahin gewirkt, dass die Bauhütten auf die Stufe der örtlichen Zunftgenossenschaften herabgedrückt wurden und dass ihnen die Aufnahme von Liebhabern des Handwerks untersagt wurde. Man weiss, dass dieser Kampf im 17. und 18. Jahrhundert mit der Durchsetzung dieser Forderung zum Nachteil der alten Hütten-Verfassung geendet hat[1]).

Diese schliessliche Niederlage der alten Steinmetz-Bruderschaft ist wohl die Ursache geworden, dass die neuere Geschichtsforschung auch für deren einstige Bedeutung bisher wenig Verständnis an den Tag gelegt hat. Nur wenige Historiker haben es erkannt und ausgesprochen, dass für die Erkenntnis der Geistesgeschichte der mittleren Jahrhunderte diese „Kunst“ erhebliche Bedeutung gewonnen hat[2]).

Die gegen die Weltherrschaft der Hierarchie im Kampfe stehenden Kräfte wären bei der vielfachen Verschiedenheit ihrer Interessen zu einer gemeinsamen Aktion noch weniger befähigt gewesen, als sie es durch die Trennung der Stände ohnedies waren, wenn sie sich nicht auf einem gemeinsamen Boden und in einer sehr eigenartigen Organisation zusammengefunden hätten, die Mitglieder aller Stände und Berufsarten, Adlige, Bürgerliche, Laien und einzelne Geistliche, ja sogar regierende Häupter und Fürsten durch ein gemeinsames Band vereinte.

Nähere Nachrichten über diese Verbände besitzen wir bezeichnenderweise für die älteren Zeiten lediglich aus den Beschlüssen der Konzilien und den Erlassen der römischen Kurie, in welchen dieselben verboten und die Teilnahme daran unter schwere Strafen gestellt wird.

Das Konzil, welches zur Zeit Innocenz' IV. im Jahre 1248 zu Valence abgehalten worden ist und das besonders auch für die Behandlung der Häretiker Richtlinien zu geben versucht hat, beschäftigt sich eingehend mit diesen „Brüderschaften“, die

---

[1]) Näheres bei Keller a. a. O.

[2]) In seinen „Vermischten Schriften“, Lpz. 1856 S. 158, sagt August Reichensperger (in diesen Dingen gewiss ein unverdächtiger Zeuge): „So entwickelte sich, zugleich mit den übrigen städtischen Gewerken, jene grossartige Korporation (der Bauhütte), die auf dem Kunstgebiete eine Art Universalherrschaft ausübte“.

durch Eide und Gelübde verbunden waren, und bestimmt unter Zustimmung aller anwesenden Prälaten, dass die bestehenden „Sozietäten und Confratrien" der Adligen und Bürger und anderer, die in den Städten, Schlössern und Dörfern wohnen, aufgelöst und kassiert, die Gelübde ungültig und die Mitglieder zur Busse verpflichtet sein sollen, dies alles bei Strafe der Exkommunikation. Zur Begründung dieser Massregel beziehen sich die versammelten Väter auf ältere Bestimmungen der kirchlichen Kanones und auf die Konstitutionen von Konzilien, die durch Legaten des Apostolischen Stuhls geleitet worden seien, die jene Sozietäten, Brüderschaften und Verbände, „unter welchen Namen dieselben auch auftreten", missbilligt, verboten und kassiert hätten [1]).

Wenn die versammelten Prälaten geglaubt hatten, dass infolge dieses Dekrets jene Brüderschaften sich auflösen würden, so hatten sie sich getäuscht; denn das Konzil, das im Jahre 1282 zu Avignon tagte, sah sich genötigt, in der gleichen Angelegenheit verschärfte Massregeln zu ergreifen. Auch in den Dekreten dieses Konzils wird auf ältere Bestimmungen der Kirche Bezug genommen, und es wird bestätigt, dass Mitglieder aller Stände den Brüderschaften angehörten. Auch ward die Pflicht der gegenseitigen Denunziation den Reumütigen streng eingeschärft [2]).

Aus diesen wie aus späteren Beschlüssen, die ausdrücklich auf die seit alten Zeiten bestehenden Sozietäten Bezug nehmen, erhellt, dass es sich hier um alte Kämpfe handelt, in denen die Kurie trotz der gewaltigen Machtmittel, über die sie auf dem damaligen Höhepunkt ihres Einflusses verfügte, und trotz des Nachdrucks, mit dem sie die Sache aufgriff, ihren Zweck nicht erreicht hatte. Es geht aber daraus zugleich hervor, dass es sich bei den Brüderschaften nicht um beliebige lokale Vereine, sondern um weitverbreitete starke Organisationen handelte, die die ernste Aufmerksamkeit aller kirchlichen Instanzen notwendig machten.

Die Massregeln, die in den folgenden Menschenaltern in der gleichen Sache von der Kirche getroffen wurden, bestätigen die Wichtigkeit, die man den Sozietäten beilegte, und sie machen es uns zugleich möglich, den eigentlichen Charakter der Brüderschaft und die Gründe des heftigen Widerspruchs, den die Kirche und die Konzilien erhoben, klarer zu erkennen. Ein späteres Konzil zu Avignon, nämlich das des Jahres 1327, hielt die Erneuerung der früheren Erlasse für erforderlich, und bei dieser Gelegenheit gab es eine nähere Charakteristik des verbotenen Bundes.

Nach diesem Erlass gab es in verschiedenen Kirchenbezirken Sozietäten, die durch die kirchlichen Gesetze verboten waren;

---

[1]) Philipp Labbeus et Gabr. Cossartius, Sacrosancta Concilia etc. ed. Nic. Coletus. Venetiis 1728 ff. Vol. XIV, Sp. 117 f.

[2]) Labbeus a. a. O. Vol. XIV, Sp. 759.



diese Gesellschaften hielten unter dem Namen von Brüderschaften Versammlungen und wählten einen Oberen, dem sie in allen Dingen Gehorsam gelobten. Bei ihren Versammlungen, in denen auch Beratungen stattfanden, veranstalteten sie Festmahle; sie pflegten sich durch Eide oder Gelübde zu gegenseitiger brüderlicher Hilfeleistung zu verpflichten.

Bisweilen, d. h. bei einigen ihren Versammlungen, kommen alle Mitglieder in gleicher Bekleidung zusammen unter Anwendung gewisser Zeichen und symbolischer Figuren und Bilder.

Ihre Konventikel, ihre Verträge, Satzungen und Ordnungen sollen aufgelöst und nichtig sein.

Es sollen von nun an — so befehlen die zum Konzil versammelten Väter — unter schweren Strafen alle Zusammenkünfte, jede Unterredung, jede gegenseitige Hilfe und Dienstleistung, jede Bekleidung, die Zeichen der verbotenen Sache trägt, der Gebrauch des Bruder-Namens und die Anwendung von Bezeichnungen der Beamten der Sozietäten als Prioren, Äbte u. s. w. untersagt sein, gleichviel welchen Ständen und Gesellschaftsklassen die Mitglieder angehören.

Durch dieses Dekret aber, heisst es am Schluss, sollen diejenigen Brüderschaften, die vor Zeiten zur Ehre Gottes, der Jungfrau Maria und anderer Heiliger zum Zwecke der Liebesthätigkeit gegründet worden sind, und die den Gebrauch von Eiden nicht kennen, keineswegs verboten sein[1]).

---

[1]) Labbeus a. O. Vol. XV, Sp. 302 f.

XXXVIII. De Societatibus, colligationibus, quas confratrias appellant, radicitus extirpandis.

Item, quia in quibusdam nostrarum provinciarum partibus nobiles plerumque et interdum alii colligationes, societates, conjurationes faciunt, tam canonibus quam humanis legibus interdictas, semel in anno sub confratriae nomine se in loco aliquo congregantes, ubi conventicula et colligationes faciunt et pacto juramento vallata ineunt, quod se adversus quoscunque, praeterquam dominos suos, ad invicem adjuvent et in omni casu unus alteri det auxilium consilium et favorem; et interdum se omnes veste consimili cum signis aliquibus exquisitis vel charakteribus inducentes, unum majorem se eligunt, cui jurant in omnibus obedire: ex quibus justitia offenditur, mortes et depraedationes sequuntur, pax et securitas exulant, innocentes et inopes opprimuntur et ecclesiae et ecclesiasticae personae, quibus tales oppido sunt infesti, in personis, rebus, juribus et jurisdictionibus injurias diversas et damna plurima patiuntur. Nos volentes his ausibus et conatibus pestiferis ex templo occurrere et de remedio possibili providere et a peccato subditos nostros, prout pastorali incumbit officio, cohibere, autoritate praesentis concilii omnes conventiculas, colligationes, societates et conjurationes, quas fraternitates vel confratrias appellant ab olim factas per clericos vel laicos, cujuscunque gradus, status, digni-

Weder die Beschlüsse des Jahres 1248 noch die von 1282 und 1327, noch die gleichlautenden, hier nicht näher erwähnten Dekrete des Konzils von Bordeaux vom Jahre 1255 [1]), geben irgend eine Andeutung, zu welchen Zwecken diese Brüderschaft, ihre Organisation, ihre Gelübde, ihre Zeichen und Symbole geschaffen waren, oder was den Inhalt ihrer Arbeiten, ihrer Versammlungen und ihrer Beratungen bildete. Das ist um so auffallender, weil der Zweck derjenigen Brüderschaften, welche das Edikt frei lässt, kurz und klar angegeben wird. Als Merkmal der verbotenen Gesellschaften werden die Gelübde bezeichnet.

Die Thatsache, dass in diesen Sozietäten — der Name Societates kehrt in allen Konzils-Dekreten gleichmässig wieder — Angehörige aller Stände sich zusammenfinden, liefert den Beweis, dass dieselbe **nicht** zur Verteidigung von Standesvorrechten oder Interessen, auch nicht zu Erwerbszwecken irgend einer Art begründet worden sein können; um die Erkämpfung wirtschaftlicher, sozialer oder politischer Vorteile kann es sich also nicht gehandelt haben.

Es ist in dieser Richtung sehr bezeichnend, dass die Brüderschaften zwar wohl in den Erlassen der Konzilien als verdammenswerte Verbände auf der gleichen Linie und oft im gleichen Atem mit den Gemeinden der „Häretiker" genannt, dass sie aber in den politischen und sozialen Kämpfen der Zeit von den Gegnern nicht erwähnt werden, mithin als solche daran offenbar nicht beteiligt gewesen sind.

---

tatis vel conditionis existant, necnon et pacta conventiones, ordinationes inter eos habitas et habita irritamus, dissolvimus et cassamus; et cassos et irritos et cassa et irrita nunciamus: decernentes, omnia juramenta super observandis praedictis praestita aut illicita aut temeraria et nullam teneri volumus ad observantiam eorum: a quibus juramentis eos absolvimus ad cautelam. Ut tamen pro invanto seu temerario sacramento a suis confessoribus poenitentiam recipiant salutarem: autoritate praedicta prohibentes eisdem, sub excommunicationis poena (quam venientes in contrarium, postquam praesens statutum in ecclesiis quarum parochiani existant, fuerit per duos dies Dominicos publicatum incurrere volumus ipso facto), quod occasione praedictorum colligationum, societatum, conventionum et juramentorum, ab inde in antea simul non conveniant, hujusmodi confratrias non faciant, alteri non obediat nec praestet adjutorium nec favorem, nec vestes signa rei jam damnatae praebentes, deferant, nec se confratres, priores, abbates praedictae societatis appellent. Quinimo infra decem dies (folgen Strafbestimmungen) . . . . Per hoc autem confratrias olim in honorem Dei et beatae Mariae et aliorum sanctorum pro subsidiis Pauperum inductas, in quibus conjurationes et juramenta non interveniunt hujusmodi, non intendimus reprobare.

[1]) Labbeus a. O. Vol. XIV, Sp. 181 f.



Gleichviel aber, ob in einzelnen Fällen eine solche Beteiligung eingetreten sein mag, so ist doch bisher keine einzige staatliche Massregelung dieser Brüderschaft nachgewiesen worden. Indem die Kirche es war, die mit ihren Gesetzen und Organen eingriff, wird bewiesen, dass gerade sie vom Standpunkte derjenigen Interessen, deren Schutz und Vertretung sie übernommen hatte, nämlich vom Standpunkte der kirchlichen Rechtgläubigkeit und Herrschaft aus, sich verpflichtet hielt, vorbeugend einzuschreiten.

Der Gebrauch des Bruder-Namens deutet klar darauf hin, in welcher Richtung die Ursachen des Widerspruchs der Kirche zu suchen sind. Indem in diesen Verbänden Angehörige verschiedener Stände als Brüder, d. h. auf dem Fusse der Gleichberechtigung verkehrten, bekannten sie sich zu dem Grundgedanken der Kultgenossenschaften des Humanismus aller früheren Jahrhunderte, die in dem menschlichen Geschlecht eine grosse Familie erkannten und in Gott den Vater aller Menschen verehrten. Damit waren die Idee der Humanität und der Grundsatz der Freiwilligkeit, welcher die Forderung der Gewissensfreiheit einschloss, wie nicht minder die Lehre von dem unendlichen Wert der Menschenseele und dem Recht der Persönlichkeit von selbst gegeben, mithin eine Reihe von Gedanken und Forderungen, die zu den Grundsätzen der römischen Kirche in einem tiefen Gegensatz standen und deren Durchführung die letztere, wenn sie sich selbst nicht aufgeben wollte, mit Ernst und Nachdruck bekämpfen musste.

Unter den einzelnen Bestimmungen der Dekrete ist die zweimalige Erwähnung der besonderen Bekleidung, welche die Brüder bei gewissen Versammlungen trugen, und der wiederholte Hinweis auf bestimmte Zeichen, die in Gebrauch waren, äusserst auffällig und nur verständlich, wenn die Bischöfe und Prälaten darin ein wesentliches Kennzeichen und ein Unterscheidungsmerkmal von anderen Sozietäten erkannten. In der That sind die in dem Text gebrauchten Ausdrücke Signa exquisita und Charakteres schon deshalb merkwürdig, weil sie im Sprachgebrauch der Zeit gewisse Handzeichen und Griffe, sowie symbolische oder geheime Figuren und Bilder zu bezeichnen pflegen [1]).

Daraus ergibt sich, dass die verbotenen Sozietäten nur Eingeweihten zugänglich waren und dass dieselben den Zutritt zu ihren Versammlungen denjenigen nicht gestatteten, die jene Zeichen nicht kannten und die vorgeschriebene Bekleidung nicht besassen. Wozu waren diese Vorkehrungen nötig, wenn man hoffen konnte, dass der Inhalt der Arbeiten die Gutheissung der Kirche finden werde? Und wie kommt es, dass diese Arbeiten trotz der augenscheinlichen Gefahren, die den Brüdern von übermächtigen Gegnern

[1]) Ducange, Lexicon mediae et infimae Latinitatis. Ausg. v. 1886 s. v. Signa exquisita und Charakteres.



drohten, immer wieder Verteidiger und Anhänger fanden, wenn es sich nicht um Dinge handelte, die für den Einzelnen Wert besassen, solchen Wert, dass man die Strafen, denen man sich aussetzte, gering achtete?

Beachtung verdient auch die Bestimmung der Dekrete, wonach der Gebrauch der Namen „Prioren", „Äbte" u. s. w. als Amtsbezeichnung untersagt war. Man könnte in dem Vorkommen solcher Namen eine Zufälligkeit oder eine Laune erblicken, wenn wir nicht wüssten, dass in den Kultgesellschaften des 15. und 16. Jahrhunderts ähnliche Bezeichnungen als Decknamen eine Rolle spielen [1]) und dass gewisse Namen, die an kirchliche Bezeichnungen anklingen (wie der Name Presbyter, Ältester), dort wirklich in Gebrauch gewesen sind. Wie man aber auch solche Bräuche sich erklären mag, so haben sie doch nur dann einen Sinn, wenn sie mit der Übung von Kultgebräuchen irgendwie in Zusammenhang standen [2]).

---

[1]) Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben. Berlin, R. Gaertners Verlag 1899, S. 22 ff.

[2]) Mit diesen Brüderschaften stehen die seit den Zeiten des „Pfaffenkaisers" Karl IV. heftig verfolgten „bösen und verderblichen Gesellschaften", die unter dem Namen der Rittergesellschaften bekannt geworden sind, vielleicht trotz mancher Verschiedenheiten in einem geschichtlichen Zusammenhang. Sicher ist, dass gewisse Formen, Namen und Abzeichen — es gab Grade und Stufen, deren Angehörige Abzeichen von verschiedenen Farben trugen — die gleichen sind, wie bei den oben erwähnten Gesellschaften. Auffallend ist, dass gerade die Kirche und die in Abhängigkeit von ihr wirkenden Fürsten mit den Gesellschaften im Kampf erscheinen, dass dagegen andere weltliche Mächte auf ihrer Seite stehen. Wenn die „bösen Gesellschaften" in kirchlichen Erlassen meist einfach als „Mordbrenner" und „Räuberbanden" bezeichnet werden, so darf man sich dadurch nicht irre machen lassen, wobei freilich wahrscheinlich ist, dass sie die thätlichen Angriffe unter Umständen mit der That zurückgewiesen haben; man weiss ja auch, dass einst die Waldenser, als man sie zu Tode zu hetzen suchte, zu den Waffen gegriffen haben und dann als „Mordbrenner" verschrieen worden sind. Wir kennen eine dieser sogenannten „Räuberbanden", nämlich die im Jahre 1372 entstandene grosse „Rittergesellschaft vom Stern" und wissen (was sonst vielfach nicht der Fall ist) auch die Namen der vornehmsten Teilnehmer. An der Spitze derselben standen u. A. der Herzog Otto von Braunschweig-Göttingen, der Graf von Nassau-Dillenburg, der Graf von Ziegenhain, die Herren von Büdingen u. s. w., also doch wohl keine ganz gewöhnlichen „Räuber" und „Mordbrenner". Die Geschichte der Rittergesellschaften ist bis jetzt (auch das ist bezeichnend) mit Dunkel umhüllt; was wir von ihnen wissen, stammt (abgesehen von gewissen Äusserlichkeiten) aus dem Lager ihrer Todfeinde, ist also mit Vorsicht aufzunehmen. Einige Urkunden-Regesten finden sich bei Böhmer-Huber, Regesta Imperii VIII (Regesten des Kaiserreichs unter Kaiser Karl IV. 1346—1378. Innsbruck



Schon frühere Forscher haben bei der Betrachtung der erwähnten Konzils-Beschlüsse die Bemerkung gemacht, dass man sich an die Organisation der gleichzeitigen Innungen erinnert fühle[1]). Der Vergleich springt mit vollster Klarheit in die Augen, wenn man die Verfassung der gleichen Genossenschaften des 15. Jahrhunderts kennt, wo sie deutlicher in das Licht der Geschichte treten, als es im 13. und 14. der Fall ist. Dann zeigt sich auch, dass die Zeichen und Symbole, von denen das Dekret des Jahres 1327 spricht, teilweise (allerdings aber nur teilweise) mit den Bräuchen der Steinmetzen in den Bauhütten übereinstimmen[2]).

Es ist sehr merkwürdig, dass wir keinerlei Nachrichten besitzen, die aus den Kreisen der Brüderschaften selbst stammen. Das ist nur dann erklärlich, wenn man annimmt, dass die Gesellschaften ungekannt und ungenannt zu wirken wünschten und sich grundsätzlich auf eine stille Thätigkeit, soweit der Bund als solcher in Betracht kam, beschränkten. Die Haltung der Kirche und der ungeheuere Einfluss, den sie auch auf die Staaten besass, machte es den Sozietäten ohnedies unmöglich, eine öffentlich-rechtliche Stellung zu gewinnen, die ihnen die Erwerbung von Grundbesitz und von festen Rechten sicherte. Es blieb daher für sie meist nur die Möglichkeit, sich als innere Ringe rechtlich anerkannter Korporationen zu organisieren, die die Sozietäten selbst wie mit einem Mantel umhüllten, und eben die bestehenden Gilden und Gewerkschaften sind es gewesen, die in diesem Sinne den Verfolgten als Rückzugslinien gedient haben.

Unsere Quellen berichten, dass die Blüte des Florentiner Tuch- und Seidengewerbes auf die technischen Kenntnisse einer religiösen Brüderschaft zurückgehe, die vom Morgenlande, aus dem sie stammten, in den Kulturländern des Abendlandes Eingang gefunden habe. Diese Brüderschaft, heisst es, habe den Namen Humiliaten, d. h. Demütige, Gottergebene geführt[3]). Diese Angaben der gleichzeitigen Berichterstatter werden durch die Thatsache bestätigt, dass eben in der Zeit, in die das Emporkommen der Florentiner Textil-Industrie fällt, die uralten Kultvereine des

1877. S. 649). Register der Empfänger etc. s. v. „Gesellschaften". Vergl. ferner Winkelmann, Acta Imp. II, 574; Martène und Durand, Thesaurus II, 859; Theiner, Cod. dom. temp. S. Sedis. II, 430 ff. — G. Landau, Rittergesellschaften in Hessen. Kassel 1840. Über Rittergesellschaften in England s. Flathe, Vorläufer der Reformation II, 170.

[1]) G. Landau, Ritter-Gesellschaften in Hessen. Kassel 1840, S. 9, Anm. 1.

[2]) Keller, Die römische Akademie u. s. w. Berlin 1899.

[3]) Doren a. a. O. S. 76.



christlichen Humanismus unter wechselnden Namen, besonders aber unter dem Namen der Humiliaten, gerade in Florenz grossen Einfluss gewonnen hatten[1]).

Die Bulle Papst Lucius III. vom November 1184[2]) schleudert den Bann wider diejenigen Häretiker, welche den Namen Arme von Lyon oder Humiliaten führen, und indem im Jahre 1215 die Wiederholung dieses Erlasses für notwendig gehalten ward, wird erhärtet, dass diese Humiliaten zu ernsten Gegnern herangewachsen waren[3]). Gerade in Florenz scheint die Partei an den herrschenden Richtungen einen starken Rückhalt gefunden zu haben. Ein Erlass der Kurie vom Jahre 1173 rechnet der Stadt die den Patarenern — es ist dies nur einer der zahlreichen Namen, den man den Kultvereinen gab — gewährte Duldung als Verbrechen an und verhängte zur Bestrafung der Schuldigen das Interdikt über Florenz. Unsere Quellen bestätigen, dass ausser den Gilden auch zahlreiche andere Personen der höheren Stände, z. B. Ärzte und Apotheker, von dem „häretischen Gift" angesteckt waren. Die Strenge, die die Kurie für erforderlich hielt, beweist, dass die Brüderschaft zu einer Macht im öffentlichen Leben geworden war. Von Florenz aus waren, nach zeitgenössischen Berichten, grosse Gebiete Italiens durch eine Organisation zu einem Verbande zusammengefasst, an dessen Spitze mehrere Bischöfe und Senioren standen; ein reger Verkehr bestand zwischen den gleichartigen Kultgesellschaften im Orient und in Dalmatien, wo der Name Katharer im überwiegenden Gebrauch war. Der Bischof Niketas von Konstantinopel kam im Jahre 1167 persönlich nach Italien, um Streitigkeiten, die zwischen den Glaubensgenossen ausgebrochen waren, zu schlichten.

Eben diese weitverbreiteten Beziehungen, die die Brüder auf dem Erdenrund umschlangen, zeugen für starke gemeinsame Überlieferungen, durch die die Unterschiede, die auch hier vorhanden waren, und die ihren Gegnern zur Erfindung verschiedener Sekten-Namen Anlass boten, immer wieder überbrückt wurden.

Überall boten gerade solche Städte, in denen ein kräftiger Gemeinsinn die Bürgerschaft beherrschte, ihnen gern eine Zufluchtsstätte, sofern die bestehenden Machtverhältnisse, insbesondere die Machtstellung der Geistlichkeit, die Gewährung einer solchen möglich machten.

Wir sind nicht der Meinung, dass diese „Humiliaten" mit den Sozietäten, die von den Konzilien zu Valence, Bordeaux und Avignon verurteilt wurden, identisch sind, aber wenn man be-

[1]) Robert Davidsohn, Geschichte von Florenz. Berlin 1896. I, 721 ff.

[2]) Jaffé, Regesta Pontificum. Berlin 1851, S. 847, Nr. 9635.

[3]) Näheres bei Ludw. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig 1885, S. 22 ff.



obachtet, dass dasselbe Florenz, wo jene Humiliaten ihren Sitz hatten, zugleich auch ein starker Hort der Sozietäten gewesen ist, so kann man sich der Überzeugung nicht erwehren, dass die gleichen Vorbedingungen das Wachstum beider Organisationen in Florenz begünstigt haben.

Noch ist der Schleier, der über der Geschichte der Florentiner Sozietäten des 13. und 14. Jahrhunderts liegt, nicht so weit gelüftet, dass wir mehr als vereinzelte Spuren derselben nachweisen könnten, aber auch diese Spuren beweisen, dass sie vorhanden gewesen sind, und diese Thatsache ist an sich vorläufig schon ausreichend.

Wir kennen eine solche Sozietät, die ums Jahr 1354, wahrscheinlich aber schon früher, unter dem Namen der „Compagnia de Disciplinati" bestand; es war dies eine Gesellschaft, in der die spätere Academia della Crusca eine Art von Vorläuferin erkannte, und von der wir wissen, dass sie im Gegensatz zu den von der Kirche beförderten Vereinen des 14. Jahrhunderts, die sich der lateinischen Sprache bedienten, ihre Satzungen in der Volkssprache, der italienischen, entworfen hatte[1]). Wir kennen ferner die Compagnia della Cazzuola, d. h. die Brüderschaft zur Kelle, aus Künstlern, Kaufleuten, Ärzten und Gelehrten bestehend, die sich ums Jahr 1500 in „abito de muratori e manovali", d. h. in der Bekleidung von Maurern versammelte, die aber sicherlich schon längst vor dem Jahr 1500 in der gleichen Art gearbeitet hat.

Schon ums Jahr 1350 wird sodann in Florenz eine Compagnia di S. Luca erwähnt, deren Name — der hl. Lukas war der Schutzheilige der Maler — auf eine Künstler-Gilde hindeutet. Die Thatsache, dass einige Menschenalter später in dem gewerbsreichen Flandern, das mit Florenz im regsten Verkehr stand, eine Gilde gleichen Namens erscheint, welche Bildhauer, Steinmetzen und Maler umfasste, lässt darauf schliessen, dass es sich in beiden Fällen um eine der im Mittelalter weit verbreiteten Hüttenorganisationen gehandelt hat[2]).

Da ist es nun merkwürdig, dass innerhalb beider S. Lucas-Compagnien, sowohl derjenigen zu Florenz wie der zu Antwerpen, ein engerer Kreis von Mitgliedern erscheint, der in Florenz als Akademie und in Flandern als „Redner-Gesellschaft" (Rederijkkamer) bezeichnet wird[3]). Die letztere führte, um sie von verwandten „Kammern" zu unterscheiden, den Beinamen „Zur Levkoje", vielleicht nach dem Hause, in dem sie tagte. Als Schutz-

[1]) Vgl. Reumont, Beiträge zur ital. Geschichte VI, 160

[2]) Max Rooses, Geschichte der Malerschule Antwerpens. München 1880, S. 26 f.

[3]) Über im Jahre 1454 zu Brügge bestehende Redner-Gesellschaft s. Lorck, Geschichte der Buchdruckerkunst. Lpz. 1882, S. 19.

patron dieses inneren Ringes der „Compagnia“ erscheint ein besonderer Heiliger, nämlich der hl. Johannes[1]), und es war daher sehr naheliegend, dass sich neben dem Namen „Lucas-Compagnie“ der Name „Johannes-Brüderschaft“ einbürgerte. Die Beamten der „Compagnie“ waren zugleich die Beamten der „Kammer“, und jeder, der Mitglied des inneren Ringes werden wollte, musste zuvor die Rechte der „Compagnie“ erworben haben.

Die Litteratur, die in diesen Organisationen erwachsen ist, ist ganz oder fast ganz der Vernichtung anheimgefallen, aber die Berichte, die wir besitzen, und die Reste, die uns erhalten sind, deuten darauf hin, dass hier neben altchristlichen Gedanken und Überzeugungen neuplatonische Einflüsse fortwirkten, die sich weniger auf dem Gebiete der lateinischen Christenheit als im Orient fortgepflanzt hatten.

In denselben Jahrhunderten, wo Pythagoras, Plato und die Neuplatoniker wie Plotin, Proclus und andere in der römischen Christenheit verdrängt und vergessen worden waren, hatten die Araber in Spanien und im Orient dieses grosse Vermächtnis der Antike bewahrt und fortgepflanzt und vor allem war es Averroes († 1198) gewesen, der durch seine im ganzen gebildeten Abendland bekannt gewordenen Schriften, die zum Teil aus Aristoteles und zum Teil aus neuplatonischen Quellen geschöpft waren, das Andenken an die antike Philosophie wach erhalten hatte.

Von Spanien aus gewann diese Philosophie vielfach gerade in solchen Gegenden Boden, die, wie Süditalien, Neapel und Calabrien, alte griechische Überlieferungen besassen, oder wo, wie in Venedig, Florenz, Genua und den Rhonegebieten, ein reger Handelsverkehr mit Griechenland und den arabischen Bildungscentren herrschte. Da der innerhalb dieser Richtung meistgenannte Name der des Averroes war, so bildete sich die Parteibezeichnung Averroisten heraus, die aber, wie es in solchen Fällen zu gehen pflegt, einen schillernden Charakter annahm und schliesslich auch auf solche Personen Anwendung fand, die keineswegs unbedingte Anhänger des arabischen Philosophen waren, sondern nur zur herrschenden kirchlichen Lehre irgendwie im Gegensatz standen.

Thomas von Aquino schrieb ein Buch „Wider die Averroisten“ und begründete den Widerspruch mit den Mitteln kirchlicher Wissenschaft. Was den Averroismus besonders verdächtig machte, war die Wahrnehmung — die kirchlichen Massregeln von 1209 und 1215 nahmen ausdrücklich darauf Bezug —, dass diese Philosophie in den Kreisen der Häretiker (z. B. bei Amalrich

---

[1]) Lorck, Gesch. der Buchdruckerkunst. Leipzig 1882, S. 19.

von Bena und David von Dinant)[1]) Boden gewonnen hatte, wie denn in der That z. B. in einem Traktat aus der Schule Meister Eckarts Averroes ausdrücklich als Lehrautorität angeführt wird[2]).

Auch die Litteratur, die aus den Kreisen der Averroisten stammt, ist grösstenteils vernichtet und so sind wir, ähnlich wie bei allen übrigen von der Kirche verurteilten Parteien jener Zeiten, auf die Urteile ihrer Gegner angewiesen. Aus diesen Urteilen erhellt unter anderem, dass die Verfasser überzeugt waren, nicht bloss eine Philosophen-Schule, sondern eine festgeschlossene Gemeinschaft vor sich zu haben, die sich selbst aber zweifellos des ihr angehängten Namens nie bedient hat.

Über diese Gemeinschaft der sog. Averroisten spricht sich Johannes Voigt, einer der genauesten Kenner dieser Zeiten, folgendermassen aus: „Es scheint, dass die Averroisten eine Art Geheimbund bildeten, der entweder durch stilles Einverständnis und gewisse Stichworte zusammenhielt oder auch in seiner Verzweigung und in seiner Stellung neben der Kirche an das Freimaurer- und Logenwesen wenigstens erinnern mag“[3]).

Alle diese Zustände und Verhältnisse würden, so merkwürdig sie an sich sind, eine grössere Bedeutung für die Entwicklung des abendländischen Geisteslebens nicht gewonnen haben, wenn nicht die beiden grössten Dichter Italiens und darunter einer der tiefsten Geister aller Zeiten, nämlich Dante und Petrarca auf dem Boden dieser grossen Bewegungen erwachsen wären. Darin aber liegt die Wichtigkeit der Dinge, die ich zu skizzieren versucht habe, dass erst von hier aus die geistige Eigenart und das eigentliche Wesen jener beiden grossen Männer verständlich wird, die wie zwei gewaltige Säulen das Thor einrahmen, durch das wir in die Hallen des Renaissance-Zeitalters eintreten.

Dante, der grösste Dichter Italiens, war ein Sohn der Stadt Florenz, wo er im Jahre 1265 das Licht der Welt erblickt hat. Schon vom Vater her in die Kämpfe seiner Zeit und seiner Vaterstadt verwickelt und durch den Staatssekretär und Vorkämpfer der Gilden, den gelehrten Brunetto Latini, in die Politik eingeführt, that er bald für seine politische Laufbahn dadurch

---

[1]) E. Renan, Averroès et l'Averroïsme. Paris 1866, p. 222, bemerkt in dieser Beziehung: „On peut croire, que ces deux sectaires (nämlich Amalrich und David) avaient entre les mains le livre De Causis, déjà connu d'Alain de Lille. A cela près Amaury et David ne me semblent qu'un reflet altéré des sectes hétérodoxes comprises sous le nom de Cathares.

[2]) Renan a. a. O. S. 266 f.

[3]) Voigt, Die Wiederbelebung u. s. w. I, 89.



den ersten vorbereitenden Schritt, dass er sich, obwohl Rechtsgelehrter, in die Gilde der Ärzte und Apotheker als Mitglied und Bruder aufnehmen liess. Von diesen mitemporgetragen und am 5. Juni 1296 zuerst in den Rat der Hundert und später in die oberste Verwaltungsbehörde, das Kollegium der 6 Prioren gewählt, ward er zu einem der Führer der sog. Weissen, die mit den Anhängern des Klerus, den sog. Schwarzen, in einem Kampf auf Leben und Tod begriffen waren.

Diese Jahre seiner politischen Führerschaft waren die glücklichsten seines Lebens; er stand in innigem Verkehr nicht nur mit den Brüdern seiner eigenen Gilde, sondern auch mit Malern wie Giotto und Oderisi, Musikern wie Casella und anderen Vertretern der darstellenden Künste, die Mitglieder der Florentiner Hütten-Brüderschaft waren.

Aber diese glückliche Zeit dauerte nicht lange; Papst Bonifaz VIII. und die Kurie, die die Entwickelung der Dinge in Florenz mit Spannung beobachteten, fanden bald eine Gelegenheit, entstandenen Unfrieden in der Stadt für ihre eigenen Zwecke auszunutzen. Von den Schwarzen herbeigerufen erschien ein sog. päpstlicher Friedensstifter in der Person Karls von Valois, des Bruders Philipps des Schönen von Frankreich, mit Heeresmacht vor den Thoren von Florenz (1. Nov. 1301), beschwor, die Verfassung der Stadt zu respektieren, und erhielt darauf Einlass, um alsbald den Schwur zu brechen und alle Gegner gewaltsam aus dem Wege zu räumen. Zu diesen Gegnern gehörte auch Dante; in einem Dekret des siegreichen Gewalthabers vom 27. Jan. 1302 ward er des Unterschleifs, der Erpressung, der Bestechlichkeit und der Agitation gegen den Papst beschuldigt und, da er geflüchtet war, in contumaciam zur Zahlung von 5000 Gulden oder, falls binnen drei Tagen die Zahlung nicht erfolge, zum Verlust aller Güter, in jedem Falle aber zur Verbannung und zum Ausschluss von allen Ämtern und Würden verurteilt. Am 10. März desselben Jahres aber ward er, da er nicht gezahlt habe und nicht erschienen, mithin seiner Schuld geständig sei, zur Strafe des Feuertodes verurteilt, wie sie schon damals für Häretiker die vorgeschriebene Regel bildete [1]).

Man weiss, dass Dante von da an bis zu seinem Tode († 1321) als Verbannter und Geächteter umhergeirrt ist und die Heimat nie wieder betreten hat. „Beinahe durch alle Lande, über welche unsere Sprache sich erstreckt, so erzählt er selbst, bin ich umherirrend, fast bettelnd gezogen, und gegen meinen Willen musste ich die Wunde zeigen, die mir das Schicksal geschlagen hat . . . Wahrlich, fährt er fort, ich bin ein Schiff gewesen ohne Segel und ohne Steuer“ . . . . Auf eigne Erfahrungen deutet er hin,

---

[1]) Adolf Gaspary, Geschichte der italienischen Litteratur. Bd. I (Strassburg 1885), S. 279 f.

wenn er in der göttlichen Komödie hervorhebt, wie fremdes Brot so salzig schmeckt und welch' ein harter Pfad es ist, auf fremden Treppen auf und ab zu steigen.

Der grosse Mann, der uns in Dante entgegentritt, war gewiss in mancher Richtung ein Kind seiner Zeit, d. h. er stand mit einem Fusse im Boden der mittelalterlichen Weltanschauung, die ihn umgab. Aber so unbestreitbar dies sein mag, so sicher ist auch, dass er als Vorbote einer neuen Zeit zu betrachten ist und dass er durch seine Schriften diese neue Zeit zum erheblichen Teile mit hat heraufführen helfen.

Es mag an dieser Stelle, wo wir auf Dantes Eigenart im einzelnen nicht eingehen können, genügen, wenn wir auf einige Punkte hinweisen.

In allen Ländern, wo der Humanismus späterhin zu Einfluss gelangt ist, haben seine Wortführer sich für die Idee der Persönlichkeit und der Freiheit eingesetzt und zwar ebenso für die freie Entfaltung der Einzelpersönlichkeit wie der Volkspersönlichkeit, d. h. für den Gedanken der Nationalität und der Vaterlandsliebe. Obwohl unter ihnen eine — im besten Sinne dieses Wortes — weltbürgerliche Gesinnung lebte, so waren sie doch der Meinung, dass die erste Voraussetzung einer solchen Gesinnung in einer echten Vaterlandsliebe gefunden werden müsse.

Eine wichtige Forderung aus diesen Vordersätzen war die Vorliebe der Humanisten für jede nationale Eigenart, insbesondere auch für die wichtigste Seite jedes Volkes, seine Muttersprache. Man weiss, dass der Weltstaat der römischen Kirche aus wichtigen politischen Gründen die Volkssprachen seit Jahrhunderten planmässig und absichtlich verdrängt und die lateinische Sprache zur Sprache des Gottesdienstes, der Wissenschaft und der Kunst gemacht hatte. Da war es nun kein geringes Wagnis, dass ein Mann wie Dante sich zu diesen Bestrebungen in einen bewussten Gegensatz stellte: er entschloss sich, seine gewaltigen Dichtungen in der Muttersprache seines Volkes zu veröffentlichen. Die Angriffe, die vorauszusehen waren, blieben nicht aus: es entspann sich eine litterarische Fehde zwischen Dante und den Verteidigern der alten Weltsprache, in welcher Ersterer seinen Gegnern die Antwort nicht schuldig blieb [1]). Niemand hat dann mehr für die Erhebung des Italienischen zur Schriftsprache gethan als Dante.

Andere wichtige Punkte, in denen sich seine Anschauungen mit denen des Humanismus begegnen, finden sich in Dantes Schrift „Über die Monarchie“ niedergelegt, die seinen letzten Lebensjahren entstammt. Abgesehen von der Idee der Einheit des Menschengeschlechts, wie sie hier entwickelt wird, sind es namentlich seine Meinungen über das Verhältnis der kirchlichen und staatlichen

---

[1]) Ad. Gaspary a. a. O. I, 295 f.

Gewalt, die ihn als einen Vorläufer späterer Reformatoren charakterisieren. Das Reich Gottes, wie es Christus verkündet hat, ist nach Dante nicht von dieser Welt, und jeder Gebrauch staatlicher Gewalt seitens der Vertreter der Kirche ist ein Missbrauch, der bekämpft werden muss[1]).

Wir kennen Dante heute meistens nur als Dichter, er war aber zugleich ein Liebhaber der Philosophie oder der Weisheit, freilich nicht einer Schulweisheit, die den Verstand beschäftigt, sondern einer Weisheit, die das Herz erfüllt und erhebt, und die uns zur himmlischen Weisheit, d. h. zum religiösen Frieden führt. Dante erzählt uns selbst, dass an die Stelle seiner Jugend-Geliebten, der durch ihn berühmt gewordenen Beatrice, seit seinem 25. Lebensjahr in seinem Herzen eine neue Liebe getreten sei, und diese Liebe beschreibt er ganz im Sinne jener altdeutschen Mystiker, wie Tauler und Meister Eckhart, die teilweise seine Zeitgenossen waren, als die Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen. Das Bild dieser neuen Geliebten ist rein und heilig wie das einer Madonna; sie ist ein Engel, der vom Himmel gekommen ist und der dahin zurückkehrt, der uns aber vorher einen Strahl jenes himmlischen Lichtes und eine Ahnung jenes himmlischen Landes zeigt, woher sie kam.

Diese Geliebte benennt Dante mit den verschiedensten Namen: sie sei, sagt er einmal, die schöne und züchtige Tochter des Universums, die Pythagoras mit Namen benannt habe. Eben auf pythagoräische Einflüsse deutet auch die besondere Vorliebe für die heiligen Zahlen, insbesondere für die Drei- und Dreimaldrei-Zahl, sowie für die Zahlen-Symbolik, die ein charakteristisches Merkmal der Dante'schen Schriften ist.

Tiefer und tiefer hat sich Dante gerade in der Zeit seiner Trübsal in die Fragen der „Weisheit", d. h. der Religion, hineingearbeitet, ohne dass wir freilich von ihm im einzelnen erführen, wie er die Lehren der Religion, der sein Herz gehörte, verstanden hat. Wäre es die Religion der römischen Kirche gewesen, die ihn zum Feuertode verurteilt hatte, so wäre seine Rückkehr in den Schoss dieser Kirche und damit die heiss ersehnte Rückkehr in die Heimat ein Leichtes für ihn gewesen. Wir wissen, dass er alle Versuche, die dahin zielten, mit Standhaftigkeit zurückgewiesen hat.

In demselben Jahre und aus demselben Anlass, aus dem Dante in die Verbannung gegangen war, hatte der Kanzler bei dem Magistrat in Florenz, der Vater des grossen Francesco Petrarca im Jahre 1302 der katholischen Reaktion weichen müssen, in Arezzo, wohin der Kanzler Petrarca geflohen war, ward ihm am 20. Juli 1304 der Sohn geboren, der den Namen

[1]) Näheres bei Gaspary a. a. O., S. 290 ff.

der Familie unsterblich machen sollte. Ähnlich wie Dante, traf die schwere Hand der Verfolgung auch den Vater unseres Francesco und dann auch den Sohn, der beim Tode der Eltern (1326) völlig mittellos dastand. Der Vater hatte den begabten Jüngling zuerst nach Montpellier und im Jahre 1323 nach Bologna geschickt, um Rechtswissenschaft zu studieren. Hier in Bologna knüpfte sich eine Beziehung zwischen Francesco und dem berühmten Philosophen Cecco d'Ascoli, die auf die weitere Entwickelung Petrarca's grossen Einfluss üben sollte.

Francesco di Simone Stabili aus Ascoli (in der Marca), gewöhnlich Cecco d'Ascoli genannt, hatte mit Dante in persönlicher Verbindung gestanden und war wie dieser, obwohl Gelehrter und Naturforscher, von lebhaften dichterischen Neigungen erfüllt. Sehr wahrscheinlich führte eben diese Neigung den jungen Petrarca, der sich von der Jurisprudenz abgestossen fühlte, zu Ascoli; jedenfalls wird uns zuverlässig berichtet, dass Ascoli es gewesen ist, der den dichterisch gestimmten Jüngling zu den ersten eigenen Versuchen erweckt hat. Unter diesen Umständen kann man ermessen, welche Eindrücke Petrarca empfing, als der verehrte Lehrer und Freund im Jahre 1324 von dem Inquisitor Frate Lamberto del Cingolo zur Abschwörung der Häresie, zu harter Pönitenz und zur Aufgabe seines Lehramts verurteilt wurde. Als Petrarca dann im Jahre 1326 Bologna verlassen hatte, traf ihn alsbald die Kunde von der Erneuerung der Verfolgungen, die Cecco d'Ascoli zu erdulden hatte. Letzterer, der am Hofe des Herzogs Karl von Calabrien seit 1324 Schutz gefunden hatte, ward im Jahre 1327 von der Inquisition abermals vor ihr Tribunal gezogen und entging jetzt seinem Schicksal nicht: am 16. Sept. 1327 ward er vor der Porta della Croce bei Florenz als Häretiker dem Scheiterhaufen übergeben; er sei, hiess es bei den Zeitgenossen, der Hexerei überführt worden und ein Zauberer gewesen.

Nach Avignon zurückgekehrt, sah Petrarca sich genötigt, ein geistliches Benefizium sich erteilen zu lassen; und die finanzielle Abhängigkeit, die von da an ihn bedrückte, hat seine weitere Haltung in den Kämpfen, die seine Zeit bewegten, stark beeinflusst: ihm fehlte der Charakter des grossen Dante, der lieber hungerte als seine Überzeugungen wechselte.

Zunächst wirkten die Beziehungen zu den Freunden und Gesinnungsgenossen Cecco d'Ascolis in Petrarcas Leben weiter fort. Am päpstlichen Hofe zu Avignon, wo Petrarca bis zum Jahre 1330 lebte, war damals ein Bevollmächtigter des griechisch-katholischen Kaisers Andronikus des Jüngeren thätig, der den Auftrag hatte, im Abendlande für die Wiedervereinigung der Kirchen Stimmung zu machen. Bernard Barlaam — so hiess der griechische Gesandte — war ein Unterthan des Herzogs Karl von Calabrien, des Beschützers Ascolis, und es ist sehr wohl möglich, dass eben hierdurch die Anknüpfung zwischen beiden Männern sich ergeben

hat. Wie dem auch sei, so wissen wir, dass Petrarca sich durch Barlaam († 1348) in die griechische Sprache und Litteratur einführen liess und dass er von da an ein warmer Verehrer Platos wurde. Barlaam war Mathematiker und Philosoph und in der Theologie vortrefflich erfahren, auch kirchenpolitisch trat er als Schriftsteller auf, indem er einen Traktat über die Oberherrschaft der römischen Kurie verfasste, der erst im Jahre 1592 durch den Druck bekannt geworden ist. Im Mittelpunkte seines Gedankenganges aber stand der Platonismus. Sein Nachfolger als Schulhaupt ward sein Schüler Leontius Pilatus († 1365), gleichfalls ein Calabrese von Geburt, der sechzehn Gespräche des Plato in die lateinische Sprache übertrug und der seines Lehrers Freundschaft mit Petrarca fortsetzte. Es wird berichtet, dass Pilatus es gewesen sei, der die Stadt Florenz bestimmte, einen Lehrstuhl für griechische Litteratur zu errichten, — es war der erste in Italien — den dann Pilatus erhielt und drei Jahre bekleidete (1360 bis 1363)[1].

Ob es nun diese Freunde oder andere Einflüsse gewesen sind — genug, Petrarca gehörte bis zu der Zeit, wo er sich bekehrte und wieder römisch-katholisch wurde, zu den grössten Bewunderern Platos. Petrarca nennt gelegentlich den Plato den ersten der Philosophen und schilt die Kathederweisen — es sind die Hochschulen gemeint — die den Aristoteles höher stellen, ein plebejisches und kleinkrämerisches Geschlecht. Zwar erklärt er, dass er auch den Aristoteles achte, aber er fügt hinzu, dass er den Plato wegen der Hoheit seines Geistes als den Göttlichen bewundere[2]. Plato sei es, behauptete er, der unter allen Philosophen der Lehre Christi am nächsten gekommen sei; eben dieser Umstand lasse ihn in Platos Lehre die wahre Philosophie und das wahre Christentum erkennen[3].

Es ist nicht wunderbar, dass Petrarca durch solche Beziehungen gewissen strenggläubigen Kreisen verdächtig wurde, und wer weiss, was ihm begegnet wäre, wenn er seine Meinung im vollen Umfange kund zu geben gewagt hätte. Trotz aller Vorsicht ward es aber auch ihm nicht erspart, von einem hochstehenden Geistlichen ein „Zauberer" gescholten zu werden[4], und er musste es erleben, dass ihm die Ärzte des Papstes, mit denen er im Jahre 1352 in einen Streit geraten war, einen Ketzer

---

[1]) Pilatus gehört zu denjenigen „Platonikern", deren Todesursache nicht aufgeklärt ist. Um 1363 war Pilatus wieder in Konstantinopel; es wird berichtet, dass er bei der Rückfahrt auf dem Schiffe bei einem Sturm umgekommen sei.

[2]) Heinr. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Göttingen 1875, III, S. 119.

[3]) Joh. Voigt, Wiederbelebung etc. I², S. 78.

[4]) Ludwig Geiger, Petrarca 1874, S. 88.

schalten. Schliesslich ward er sogar verdächtigt, ein Führer der Sekte der „Averroisten“ zu sein.

Ob diese Angriffe oder ob andere Anlässe den Ausschlag gegeben haben — derselbe Petrarca, der einst an das römische Volk den Brief De capessenda libertate geschrieben und der auf die römische Kirche die berühmten Verse gedichtet hatte:

> Dell' empia Babilonia ond' è fuggita
> Ogni vergogna, ond' ogni bene è fori
> Albergo di dolor, madre d'errori,
> Son fuggit' io per allungar la vita,

derselbe Mann liess sich, nachdem er bereits das sechzigste Lebensjahr überschritten hatte, bestimmen, seine Bekehrung zu vollziehen: seit dem Jahre 1366 bis zu seinem Tode ward er ein eifriger Anwalt Roms und bewies seine nunmehrige Rechtgläubigkeit dadurch, dass er die Gottlosigkeit seiner früheren Freunde in den schwärzesten Farben schilderte und nachwies, dass sie weder an Paulus noch an Augustinus glaubten, auch nicht einmal Christus gelten lassen wollten. Da eine Erwiderung der also angegriffenen Männer nicht bekannt geworden ist und sonstige zuverlässige Unterlagen zur Beurteilung ihrer wahren Anschauungen fehlen — es ist sehr wohl möglich, dass der Widerspruch gegen die Kirchenlehre manche Vertreter dieser Richtung in einen gewissen Radikalismus hineingedrängt hat —, so kann man, je nachdem man den wankelmütigen Petrarca für einen zuverlässigen oder befangenen Ankläger hält, über die Richtigkeit seiner Aussagen verschiedener Meinung sein.

Immerhin verdienen seine Andeutungen, so vorsichtig sie auch aufgenommen werden müssen, eine Prüfung und zwar schon deshalb, weil durch diesen Streit Dinge an die Öffentlichkeit gezogen werden, die ohne denselben wohl nicht erörtert worden wären.

Petrarca hat seiner Streitschrift den Titel gegeben: „Über eigne und fremde Ignoranz“[1]). Der nächste Anlass war, dass seine jetzigen Gegner und ehemaligen Freunde, deren Namen er nicht nennt[2]), behauptet hatten, Petrarca sei ein guter Mensch, aber ohne wissenschaftliche Bildung, ein Vorwurf, der den eitlen Dichter auf das schwerste kränkte und ihn zu heftigen Ausfällen wider „andere Ignoranten“ veranlasste.

Vielleicht war aber diese Anzapfung mehr der Vorwand für die energische Abschüttelung der ehemaligen Genossen. Denn

---

[1]) De sui ipsius et multorum ignorantia. Abgedruckt in Petrarcae Opera ed. Basileae apud Henricum Petri 1554, II, 1144 ff.

[2]) Nach Notizen späterer Biographen waren u. a. gemeint: Leonardo Dandolo, ein Kriegsmann, Tomaso Talento, Kaufmann, Zacharia Contarini, ein Adliger aus Venedig und Meister Guido da Bagnolo aus Reggio, ein Arzt. E. Renan, Averroès et l'Averroisme. Paris 1866, S. 335.

Petrarca sagt einleitungsweise, er bedauere, ehedem so vertraulich mit den jetzigen Gegnern verkehrt zu haben, aber er habe, da er zu Freunden gesprochen, sich keiner Gefahr von dorther versehen [1]). Mithin hatten die alten Freunde ihn wohl in Gefahren gebracht, denen der Dichter jetzt begegnen wollte. Die Freunde, fährt er fort, hätten sich erst über ihn gewundert, dann seien sie erzürnt und weil sie erkannt, dass er sich gegen ihre „Häresie" gewendet, hätten sie beschlossen, seinen Ruhm mit dem Makel der Ignoranz zu beflecken.

Und dann beginnt er den Nachweis, dass die ehemaligen Freunde gefährliche Häretiker, Gegner der heiligen Kirche und Christi seien, mit einem inbrünstigen Gebet zu Jesus, ohne dessen Anbetung und Verehrung Niemand ein guter Mensch sein könne [2]). Mögen sie, fährt er fort, Philosophen oder Aristoteliker sein, obgleich sie zweifellos weder das eine noch das andere sind, so mögen sie mir den bescheidenen und echten Namen eines Christen und eines Katholiken nicht missgönnen [3]).

Dass diese Menschen auch nicht einmal den Namen von Philosophen verdienen, beweisen sie dadurch, dass sie den nichtswürdigen Spruch des Persius (es ist der berühmte römische Weise des 1. Jahrhunderts vor Christus gemeint)

Gigni
De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti

zu dem ihrigen machen. Sie würden sogar nicht davor zurückschrecken — Petrarca hat ihnen offenbar auch in Fragen ins Herz geschaut, die jene unberührt liessen — den Bau der Welt im Sinne Platos, die Genesis Mose und das ganze allerheiligste katholische Dogma anzugreifen, wenn sie sich nicht vor den Strafen der Menschen mehr als vor denen Gottes fürchteten; „sobald die Bestrafung nicht zu besorgen und kein Richter vorhanden ist, befehden sie die Wahrheit und die Frömmigkeit heimlich in geschlossenen Räumen, verspotten Christus und verehren Aristoteles, den sie nicht verstehen, und mich verklagen sie, weil ich mit ihnen die Knie nicht beuge" . . . . [4]). „Unsterbliche Götter, ruft er

---

[1]) Petrarca a. O. p. 1144: er habe einst offen mit den jetzigen Gegnern verhandelt, „idque fortassis incautius, ut qui inter amicos loquens nihil inde periculum providerem".

[2]) O alme, salutiferque JESU, vere litterarum omnium et ingenii Deus et largitor, vere Rex gloriae ac Virtutum domine te tunc flexis animae genibus supplex oro, ut si mihi non amplius vis largiri haec saltem portio mea sit, ut vir bonus sim, quod nisi te valde amem pieque colam esse non possum. A. O. p. 1145.

[3]) A. O. p. 1150: Sint plane Philosophi, sint Aristotelici, cum procul dubio neutrum sint . . . non mihi invideant humile verumque Christiani nomen et catholici.

[4]) A. O. p. 1156.

aus, in den Augen dieser Männer verdient man den Namen eines weisen Mannes nicht, wenn man kein Ketzer ist." „Aber, fügt er hinzu, sie sind schwer angreifbar; ihre Zahl wächst täglich, sie füllen die Städte und Schulen. Sie pflegen ihre Lehren nicht in Schriften fortzupflanzen, sondern nur mündlich oder (wie Petrarca sagt) „nur in Disputationen" [1]).

Petrarca war nach seiner Bekehrung eifrig bestrebt, auch einzelne seiner früheren Gesinnungsgenossen zum Abfall zu bewegen, und wir wissen, dass seine Bemühungen sich besonders auf Ludovico Marsilio († 1393) richteten [2]). Marsilio, der, wie ein neuerer Historiker sagt, „der Aufklärung näher stand als dem strengen Glauben" [3]), war für Petrarcas Pläne deshalb eine wichtige Persönlichkeit, weil er an der Spitze einer Sozietät stand, wie wir sie kennen gelernt haben.

Zur Charakteristik dieser Sozietät — sie begegnet gelegentlich auch unter dem Namen Academia di San Spirito — dient der Umstand, dass Männer von der Geistesrichtung und Bedeutung Coluccio Salutatis und Niccolo Niccolis Mitglieder waren. Salutati, damals Staatskanzler der Republik Florenz, war bis um das Jahr 1365 Sekretär der Kurie gewesen, hatte aber, wie er selbst erzählt, in tiefer Geringschätzung dem päpstlichen Hofe den Rücken gekehrt. Man vergalt ihm das, indem man seinen Ruf als Christ und Mensch zu untergraben suchte, aber die Florentiner, die ihn aufnahmen, fanden seine Amtsführung so tadellos, dass sie das wichtigste Staatsamt dreissig Jahre lang ihm überliessen; alle, die ihm näher traten, bestätigen, dass er von einer ernsten religiösen Gesinnung tief erfüllt war. Niccolo Niccoli, Salutatis und Marsilios jüngerer Zeitgenosse, war um das Jahr 1364 als reicher Erbe eines Florentiner Grosskaufmanns geboren; späterhin selbst als Kaufmann zu Wohlstand gekommen, entschloss er sich, sein Vermögen für wissenschaftliche und sonstige gemeinnützige Zwecke schon bei Lebzeiten herzugeben und in freiwilliger Armut lediglich seinen philosophisch-religiösen Studien und der Akademie, der er angehörte, zu leben. Seine stille Wirksamkeit sollte für die Folge dadurch eine grosse Bedeutung gewinnen, dass es ihm gelang, den berühmten Anhänger des Platonismus, den Griechen Manuel Chrysoloras, der damals als Gesandter des Kaisers Johann Palaeologus das Abendland bereiste, zu längerer Niederlassung in Florenz zu bewegen. Chrysoloras ist dann der Lehrer vieler der Männer geworden, die in der Academia di San Spirito ihre Arbeitsstätte besassen.

[1]) Voigt, Wiederbelebung etc. a. a. O. S. 93.
[2]) Voigt a. a. O. S. 93 und 198.
[3]) Voigt a. a. O. S. 192.

Dass wir über die Verfassung, die Geschichte und die Ziele dieser Akademie weiter nichts erfahren, als dass sie ein litterarischer Verein gewesen sei, lässt darauf schliessen, dass sie vor der Öffentlichkeit in der That nur als solcher erschien. Auffallend ist aber doch, dass der Versuch der Augustiner-Eremiten des Klosters S. Spirito, dem Vereine Versammlungsräume zu gewähren, den Mönchen alsbald Schwierigkeiten zuzog und dass man sich später gezwungen sah, die Sitzungen in einem Hause, das auf den Namen Niccolis eingetragen war, abzuhalten. Jedenfalls wissen wir, dass der „Verein" merkwürdig grossen Wert darauf legte, seine Unabhängigkeit von Staat und Kirche zu bewahren und dass der Geist des Platonismus in dieser „Akademie" schon ebenso wie in den späteren „platonischen Akademien" Italiens herrschte [1]).

Bei dem Dunkel, das heute noch vielfach auf diesen absichtlich verhüllten Zusammenhängen ruht, müssen wir es dahin gestellt sein lassen, ob die „Ketzerschule" — Synagoga haereticorum wird sie genannt — die wir im Jahre 1388 zu Florenz nachweisen können [2]), mit unserer „Schule" oder Akademie von S. Spirito irgendwelche innere Verwandtschaft besessen hat. Wohl aber verdient die Thatsache Beachtung, dass nicht bloss Dichter, Philosophen und Gelehrte, sondern auch ausübende Künstler zu dem Kreise gehörten, der in Niccolis Wohnung seine Sitzungen hielt. Und so begegnen uns an dieser Stelle zuerst die Spuren des innigen Zusammenwirkens von Wissenschaften und Künsten, das dem grossen Zeitalter der Renaissance sein eigentliches Gepräge gegeben hat: niemals wieder in späteren Jahrhunderten ist ein gleich reger Austausch aller geistigen Errungenschaften in die Erscheinung getreten.

Ähnlich wie einst in Griechenland die Blüte der Dichtkunst der Entfaltung der bildenden Künste zeitlich voranging, so war es auch hier in der neuen grossen Epoche menschlicher Schaffenskraft: Dante und Petrarca waren die Pfadfinder gewesen, die Baumeister, Bildhauer und Maler folgten mit ihren Schöpfungen nach. Zunächst war es die Architektur, die man ja mit Recht die Mutter aller bildenden Künste genannt hat, welche die Einwirkungen der neuen Zeit erfuhr. Alle grossen öffentlichen Bauten, welche die abendländische Welt seit der Völkerwanderung bis zum Beginne der Florentiner Kunst gesehen hatte, waren mittelbar oder unmittelbar unter dem Einfluss der römischen Kirche entstanden und es war natürlich, dass sich deren Weltanschauung, die der Antike ablehnend gegenüber stand, darin

---

[1]) Schon Voigt a. a. O. S. 192 hat auf die Verwandtschaft dieser Akademie des 14. Jahrhunderts mit den späteren Akademien des Humanismus aufmerksam gemacht.

[2]) Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte. II, 263.

wiederspiegelte. Jetzt zuerst, und zwar eben in Florenz, traten neue grosse, von der Kirche unabhängige Bauherren und einflussreiche Förderer der Kunst an die Öffentlichkeit und diese neuen Bauherren waren die grossen Gilden der aufblühenden Handelsmetropole.

Schon im Jahre 1331 übernahm die Gilde der Wollenweber, die Arte di Lana, die Kosten für den Ausbau des gewaltigen Florentiner Doms, dessen Bau die Geistlichkeit im Jahre 1296 begonnen, aber nicht zu Ende geführt hatte.

Die Übernahme dieser grossen finanziellen Last, von der die Gilde unmittelbare Vorteile nicht erwarten konnte, war zweifellos zugleich ein Ausfluss politischer Berechnung. Die Weber wünschten einerseits dem einflussreichen Klerus sich gefällig zu erweisen und andererseits einer befreundeten Organisation und deren Mitgliedern Gelegenheit zur Bethätigung zu gewähren: Diese verwandte Gewerkschaft war die Opera secolare del duomo, d. h. die Bauhütte, in der die Künstlerschaft der Stadt ihren geistigen Mittelpunkt fand. Indem die Weber als Bauherren der Hütte einen Ausschuss von vier Mitgliedern beigaben, war auch ein äusseres Band zwischen beiden hergestellt. Die Kunsthistoriker bestätigen[1], dass der Dombau von Florenz, insbesondere der Kuppelbau, der den Architekten die schwierigsten Aufgaben stellte, das Merkzeichen einer neuen Epoche der Baukunst des Abendlandes geworden ist. Dieser Bau, sagt ein neuerer Historiker, steht in seiner kunstgeschichtlichen Bedeutung einzig da als gewaltiges Wahrzeichen, das die Baukunst des Mittelalters von der neueren Zeit scheidet — gleich gross als Meisterwerk, welches die Bestrebungen vorangegangener Epochen in einen Gipfelpunkt zusammenfasst und zugleich für die nachfolgende Entwickelung das lehrreichste Vorbild aufstellt[2].

An diesen und anderen grossen Bauten — die Gilde der Kaufleute, die Arte di Mercanti, übernahm die Vollendung der Kirche S. Giovanni und die Arte di Seta, die Seidenweberzunft, schuf das berühmte Findelhaus, das Ospedale degl' Innocenti — an diesen Bauten, sage ich, wuchs die florentinische Kunst der Frührenaissance empor. Ich kann hier nur wenige Namen in das Gedächtnis zurückrufen. Am 18. Dezember 1398 ward Filippo Brunelleschi in die Wollenweber-Gilde aufgenommen[3]. Brunelleschi war, wie alle die mitstrebenden Künstler, ursprünglich einfacher Handwerker; als Steinmetz gehörte er der Bauhütte an, ward Goldschmied und dann Baumeister, als solcher hat er seinen Namen unsterblich gemacht. Aber dieser Handwerker hatte eine

[1]) Näheres bei Cornel von Fabriczy, Filippo Brunelleschi. Sein Leben und seine Werke. Stuttg. 1892, S. 60 ff.

[2]) Fabriczy a. a. O. S. 148.

[3]) Fabriczy a. a. O. S. 10.



vorzügliche Bildung genossen und war der lateinischen Sprache mächtig. Eine lebhafte Teilnahme wandte er den philosophisch-religiösen Fragen seines Zeitalters zu und machte in den heiligen Schriften eifrige Studien. An den Disputationen, die in den Sozietäten stattfanden, nahm er regsten Anteil; sein Eifer war gerade auf diesem Gebiete so gross und seine Beredsamkeit so wirksam, dass der nachmals als Arzt und Astronom berühmte Paolo del Pozzo Toscanelli (1397—1482) ihn einen zweiten Paulus nannte[1]). Wenn aber dieser Toscanelli Schüler Brunelleschis in der „Geometrie" war (man kennt die Vieldeutigkeit dieses Ausdrucks), so lässt das doch auf die Innigkeit der auch sonst bezeugten Freundschaft beider Männer wichtige Schlüsse zu. Dass der Schüler dem Lehrer Ehre machte, erkennt man, wenn man weiss, dass Toscanellis Seekarte es gewesen ist, die für Columbus die Unterlage bei seiner ersten Überfahrt war, und dass er es war, dem Florenz die Anlage des frühesten Meridians (1468) verdankt.

Eine ähnliche Bedeutung wie Brunelleschi als Baumeister hat sich Donati di Niccola, genannt Donatello (1386—1466) als Bildhauer erworben. Der Sohn eines Webers und der ehemalige Lehrling einer Goldschmiedewerkstatt brachte es durch sein Genie dahin, dass er später der Vertraute Cosimos von Medici wurde[2]), an dessen Seite er in der Gruft von S. Lorenzo beerdigt liegt. Auch er war, wie alle seine Gildegenossen, von regster Anteilnahme an den religiösen Fragen erfüllt. Wenn er, wie uns berichtet wird, den Besuch der Beichte ablehnte[3]), so hat dies keineswegs, wie man gemeint hat, den Grund in einer irreligiösen Sinnesart, sondern es hat andere tiefere Anlässe gehabt, die in seiner grundsätzlichen Stellung zur römischen Kirchenlehre lagen.

Brunelleschi und Donatello, aber auch Lorenzo Ghiberti (1378—1455), Tomaso Masaccio (1401—1428) und andere Florentiner sind es gewesen, die allen späteren grossen Baumeistern, Bildhauern, Erzgiessern und Malern Italiens und in gewissem Sinne sogar der ganzen abendländischen Welt die Wege gezeigt haben und die die Pfadfinder der italienischen Renaissance geworden sind. Wenn auch heute ihre Namen nicht so sehr wie

[1]) Fabriczy a. a. O. S. 5.

[2]) Hans Semper, Donatellos Leben und Werke. Eine Festschrift etc. Innsbruck 1887, S. 3.

[3]) Brunelleschi soll ihm auf dem Sterbebette zugeredet haben zu beichten. S. Vasaris Leben etc., hrsg. v. Schorn-Förster II, S. 253. Merkwürdig ist, dass Vasari diese wie alle anderen Angaben seiner ersten Ausgabe (1550) über unkirchliche Anwandlungen der von ihm behandelten Künstler in der zweiten Ausgabe (1568) gestrichen hat. Offenbar haben Angehörige, Nachkommen oder Genossen dieses Ausplaudern absichtlich verhüllter Dinge ihm sehr verdacht.

die ihrer grossen Nachfolger — ich erinnere an Leonardo da Vinci und Raphael — in aller Munde sind, so darf man doch nicht vergessen, dass jene es gewesen sind, die diesen Grössen die Wege bereitet und die die Grundlagen des Fortschritts geschaffen haben.

Und dabei ist nun das Merkwürdige, dass alle diese grossen Künstler, die in geistiger Beziehung das Erbe Dantes und Petrarcas fortpflanzten, auf dem Boden des Handwerks erwachsen sind[1]) und dass sie in den auf den Zünften beruhenden Kultgesellschaften der Akademien nicht bloss ihre gesellige, sondern ihre geistige Heimat erkannt und gefunden haben. Die grossen Gedanken der Antike, insbesondere die Philosophie Platos und die religiösen Ueberzeugungen der ältesten Christenheit, bildeten das geistige Band, das die Gewerke und ihre Akademien zu einer grossen Kette vereinte; die Gedanken, Überzeugungen und Grundsätze dieser Akademien sind es denn auch gewesen, die die Dichter und Künstler zu ihren Schöpfungen begeistert und damit der gesamten Menschheit neue Wege erschlossen haben. In diesem Sinne war in der That dies goldene Zeitalter eine Zeit der Renaissance, d. h. eine Epoche der Wiedergeburt uralter geistiger Kulturgüter, die seit den Tagen der Völkerwanderung und des Emporkommens der Weltkirche den Nationen des Abendlandes verloren gegangen waren.

---

[1]) Hermann Grimm, Leben Michelangelos. Bd. I 4, S. 38.

König Friedrich I. von Preussen
und sein Historiograph Gottfried Arnold.

Nebst ungedruckten Urkunden.

Die Entschlossenheit, mit welcher König Friedrich I. sich aller um ihres Glaubens willen verfolgten Vorkämpfer der Gewissensfreiheit angenommen hat, tritt vielleicht in keinem einzigen Falle hervorstechender in das Licht als in dem Falle Gottfried Arnolds († 1714). Der Name des Verfassers der „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzergeschichte", die zuerst im Jahre 1699 erschien [1]), war schon seit dem Jahre 1696, wo er sein erstes epochemachendes Werk über die altchristlichen Gemeinden herausgegeben hatte, zum Stichblatt unzähliger Angriffe und heftiger Schmähungen aus allen kirchlich-rechtgläubigen Kreisen geworden. Im Zusammenhang damit hatte Arnold im Jahre 1698 seine Lehrthätigkeit an der Universität Giessen aufgegeben, und es fand sich einstweilen nicht ein einziger deutscher Fürst, der es wagte, dem „Ketzer-Patron", wie er bald allgemein genannt ward, einen Wirkungskreis zu gewähren. Da war es nun Friedrich III., damals noch Kurfürst, der sich entschloss, dem allgemeinen Vorurteil Trotz zu bieten: er gewährte dem Verfolgten seinen starken Schutz und vollzog damit eine That, die verdient, der Vergessenheit, der sie unbegreiflicherweise anheimgefallen ist, entzogen zu werden.

Die litterarische Bedeutung, die die „Kirchen- und Ketzer-Geschichte" für die Mitwelt und Nachwelt gewonnen hat, ist noch nirgends näher untersucht worden. Ein Streiflicht aber

[1]) Die erste Ausgabe erschien in Frankfurt 1699, die vollständigste in Schaffhausen 1740 in 3 Folianten. Inzwischen waren die zweite im J. 1700, die dritte im J. 1709, die vierte im J. 1729, sämtlich zu Frankfurt a. M. herausgekommen.



fällt auf diesen Punkt durch die Äusserungen zweier grosser Männer, nämlich durch den Ausspruch von Christian Thomasius, der dies Werk das beste und nützlichste Buch nach der Bibel genannt hat, und durch die Stelle, welche sich in Goethes Dichtung und Wahrheit (zweiter Teil) findet: „Einen grossen Einfluss erfuhr ich (sagt der Dichter) von einem wichtigen Buche, das mir in die Hände fiel, es war Arnolds Kirchen- und Ketzer-Geschichte. Dieser Mann ist nicht ein bloss reflektierender Historiker, sondern zugleich fromm und fühlend. Seine Gesinnungen stimmten sehr zu den meinigen und was mich an seinem Werk besonders ergetzte, war, dass ich von manchen Ketzern, die man mir bisher als toll oder gottlos vorgestellt hatte, einen vorteilhafteren Begriff erhielt“.

Trotz des leidenschaftlichen Widerspruchs, den Arnolds Buch erfuhr, entschloss sich Friedrich III., die Widmung der zweiten grossen Ausgabe des Werkes anzunehmen[1]).

Gottfried Arnolds Zueignungsschrift, die der Ausgabe vorgedruckt ist, beginnt folgendermassen:

„Vor Ew. Churfürstlichen Durchlaucht mit gegenwärtigem Buche unterthänigst zu erscheinen, beweget mich sowohl dessen ganzer Zweck und Inhalt als auch sonderlich deroselben preiswürdigste Huld und Gnade, durch welche bis dato aus göttlicher Direktion dero gesammte Unterthanen in ungekränkter Gewissens-Freiheit unter einem gesegneten Regiment und Scepter geruhig und vergnügt leben können. Denn nachdem dieses unschätzbare Kleinod der allgemeinen Sicher- und Zufriedenheit unter einem so gnädigsten Oberhaupte Jedermann unter Augen leuchtet und nicht nur die Feinde der wahren christlichen Freiheit nachdrücklich beschämet, sondern auch durch ungemeinen Wachsthum augenscheinliche Proben Göttlichen Wohlgefallens an den Tag leget, so darf zweifellos ein jedes redliches Gemüthe die unterthänigste Zuversicht fassen, einen Antheil an allem diesem Guten zu nehmen und mithin wirklich zu geniessen“ etc.[2]).

Es war nicht das erste Mal, dass Kurfürst Friedrich III. die als Häretiker oder Patrone von Häretikern verfolgten Gelehrten anderer Länder in seinen Schutz genommen hatte. Gottfried Arnold hatte an seinem Landsmann und Gesinnungsgenossen

---

[1]) Der Titel dieser Ausgabe lautete: Gottfried Arnolds Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688 . . . Frankfurt a. M. bey Thomas Fritsch. 1700. Fol., 2 Bde. in 4 Teilen.

[2]) Die Widmung hat kein Datum. Die Vorrede zur ersten Ausgabe, die mit abgedruckt ist, trägt das Datum des 1. März 1697.



Christian Thomasius (beide stammten aus Kursachsen, ersterer aus Annaberg im Erzgebirge, letzterer aus Leipzig) bereits einen Vorgänger gehabt. Man weiss, dass Thomasius, damals schon ein berühmter Forscher und Lehrer der Universität Leipzig, auf Grund der bestehenden Ketzergesetze im Jahre 1690 als „Irrlehrer" mit dem Armensünderglöckchen ausgeläutet worden war, und dass Kurfürst Friedrich III. sich dadurch ebenso wenig hatte beirren lassen wie durch den Ruf, der dem Samuel Pufendorf als „Freidenker" und „Atheist" vorausging.

Dem Danke, den Gottfried Arnold dem Kurfürsten schuldete, suchte er im Jahre 1701 Ausdruck zu geben. Er veröffentlichte aus Anlass der Erwerbung der Königswürde zum Namenstage des Königs, dem 5. März 1701, ein Gedicht, das heute ganz verschollen ist, das aber für beide Männer ein ehrenvolles Denkmal darstellt[1]). Darin heisst es u. A.:

Blüht nicht die Frömmigkeit durch dieses Königs Schutz?
Muss seinen Purpur nicht die kluge Sanftmut decken?
Beut nicht die grosse Macht den kleinen Feinden Trutz,
Dass kein Verfolgungs-Grimm mit Blut sich darf beflecken
Nach Wunsch des Antichrists? Dein gütig Regiment,
O König, wird vielmehr mit sanftem Stab geführet,
Als mit dem blanken Schwert. Wer Deine Worte kennt,
Der weiss, wie Gnad und Ernst vermischt die Thaten zieret.
Und recht, Gott hasst den Zwang und liebet freien Sinn,
Der ihm aus Liebe dient mit ungebundenen Händen.
Nimmt doch ein Herr nicht gern gezwungne Diener hin,
Wie sollte sich denn Gott zu Heuchel-Opfern wenden?
Das freyste Wesen will auch frey verehret seyn.
Warum die Redlichkeit sich muss auf Freiheit stützen?
Sonst mengt Furcht oder Lust die Heuchelei darein,
Die weder Gottes Reich noch seinem Staat kann nützen.
Ein Regiment voll Zwang steht, weil es steht[2]), nicht fest.
Was mässig ist, hält aus. Es pflegt zum Grund zu legen
Den göttlichen Prozess, der alle Welten lässt
Durch weise Gütigkeit in schönster Ordnung hegen.
Heut leucht' Dein Beispiel auch den andern Reichen vor
Mit angenehmem Schein, o Herr, durch Deine Lande.
Europa sieht erstaunt, wie hoch Du steigst empor

---

[1]) Den mit Segen gekrönten Namen Friedrich, Königs in Preussen etc., stellte bei erschienenem ersten Namensfeste am 5. März des 1701. Jahres vor Gottfried Arnold. Quedlinburg 1701. 1 Bogen Folio.

[2]) d. h. „dieweil oder so lange es steht".



Beim Schutz der Gottes-Furcht, von welcher Du die Bande
Des falschen Eifers wendst, der wider Unschuld brennt,
Und doch mit Christi Ehr und Namen sich verdecket.
Gott Lob! dass diese Larv kein Adlers-Auge blendt,
Das auch mit einem Blick die düstern Eulen schrecket
u. s. w.

Im Dezember des Jahres 1700 wurde Gottfried Arnold Hofprediger der Herzogin Sophie Charlotte von Sachsen-Eisenach, deren Gemahl Johann Ulrich im Jahre 1698 gestorben war. Sophie Charlotte († 1717) war eine Tochter des Herzogs Eberhard III. von Würtemberg und residierte damals auf dem Schloss Allstedt in Thüringen.

Es ist merkwürdig genug, dass selbst diese Stellung als Hofprediger ihn vor den Verfolgungen seiner Feinde nicht sicher stellte; sie begnügten sich nicht damit, ihn als Gelehrten und Forscher in Verruf zu bringen, sondern sie brachten auch seine persönliche Sicherheit in Gefahr.

Wir besitzen zwei bisher ungedruckte Briefe Arnolds und der Herzogin über diesen Punkt, die an den Geheimen Staatsrat Paul von Fuchs in Berlin gerichtet und die sowohl wegen der Absender wie wegen des Empfängers von Interesse sind[1]).

Paul von Fuchs war durch den Grossen Kurfürsten auf Empfehlung Schwerins seit 1670 von der Universität Duisburg nach Berlin berufen worden. In ihm war ein Mann von grossem Wissen und vielseitigen Fähigkeiten an den Hof gekommen, ein Mann zugleich, der in England wie in Siebenbürgen, in den Niederlanden wie in Polen und Schweden mit den für die Toleranz kämpfenden alten Kultgesellschaften des Humanismus nahe Beziehungen unterhielt und der einst unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses die abgerissenen Fäden zwischen dem Haag und Berlin wieder angeknüpft hatte, deren weitere Entwickelung im Jahre 1688 zur Eroberung Englands durch Wilhelm von Oranien führte. Das Defensiv-Bündnis vom 23. August 1685 zwischen den Niederlanden und Brandenburg, das ein Markstein in der Gesamtentwickelung des Protestantismus geworden ist, hat Paul von Fuchs im Auftrage des Grossen Kurfürsten unter Mitwirkung zahlreicher stiller Bundesgenossen in allen Ländern zustande gebracht.

[1]) Die Originale beruhen im Geheimen Staatsarchiv zu Berlin unter Rep. 9 K Lit. F.



Einer dieser Freunde und Genossen war nun auch Gottfried Arnold und zwar nicht erst seit dem Jahre 1702, aus dem die folgenden Briefe stammen, sondern seit langen Jahren.

Wir geben die Briefe hier in getreuer Übereinstimmung mit den Urschriften wieder.

Hoch Wohlgebohrner Frey Herr
Viel Geehrter Herr Geheimbte Raht.

Es veranlasset mich einige Angelegenheit dero viel güldigen Vorschub bey S. Maj. zu ersuchen, welches Sie nicht übel deuten werden. Man machet sich die Hofnung alhir, wann Ihr Maj. der König dem Herrn Pr. Arnoldi einigen Charakter eines Königlichen Historici oder dergleichen ertheillen möchten, so solten die gewaltsame Consilia wider ihn cessiren. Weil nun der Herr Geh. R. hirinnen das beste thun kan, als wil ich dieselbe hirmit umb bestmöglichste Förderung dienstlich gebeten haben. Es dienet solches zu meiner und Meiner Leute Seelen Wohlfahrt und Vergnigung, ich bleibe darvor sehr hoch obligirt und werde bestentig sein

E. Hoch Wohl : gebohren Frhrn.
dienstwillige Freundin
Sophie Charlotte D. etc.

Alstett, den 17. Jan. 1702.

Hochwohlgebohrener Freyherr
Gnädiger Herr.

Dass Ew. Hochfreyherrl. Gnaden durch dero gnädiges Antwort Schreiben Ihrer beständigen Huld mich versichern wollen, Solches beweget mich zu allem unterthänigen Dank und machet mir fernerweit die gewisse Zuversicht, es werde folgende gehorsamste Bitte nicht ungnädig gedeutet werden.

Ich habe zwar bisshero mich allhier auf dem Schlosse ganz still und unsträflich gehalten und das Begehren Ihr. Durchl. mit Haltung einiger Privat-Sermonen in dero Gemach erfüllen müssen, auch zum Überfluss gegen die Eisenachische Bediente und den Superintendenten selbst contestiret, dass ich nicht den geringsten Eingriff in die Jura ecclesiastica thun oder sonst etwas tentiren wollen. Indessen verlautet dennoch von Eisenach, dass der Herr Herzog sich hoch verschworen habe, mich nicht zu dulden, sondern mit Gewalt wegnehmen zu lassen. Wesswegen Ihre Durchl. vor nöthig erachtet

haben, dieses an Ew. Hochfreyh. Gnaden forderlichst gelangen zu lassen und dieselbe umb dero Hochmögenden Rath und Hülfe in beygehendem zu ersuchen. Es hoffen viel redliche Freunde, dass, woferne Se. Kön. Maj. Sich meiner als eines Unterthanen und Bedienten nachdrücklich annehmen sollten, man auf Seiten Eisenachs mich wohl tolerieren würde. Und sehe ichs fast vor Göttliche Direktion an, dass ich so lange alhier in der Stille verbleiben möchte, bis durch dero Gnädige Vorsorge sich anderweit eine Thüre aufthun wird, einer Gemeine in Christl. Freyheit zu dienen. Ich überlasse also Ew. Hochfreyherrl. Gnaden aus unterthäniger Zuversicht dieses Anliegen, zusamt dem modo zu Hebung dessen lediglich deroselben Weisheit und Gnädigen Disposition und lebe der unfehlbaren Vergeltung von Gott vor so manchen Schutz und Gutthat versichert. Wozu dieselbe Göttliche Regierung überlasse und stets verbleibe

Ewer Hochfreyherrl. Gnaden

unterthänigster

G. Arnold.

Schloss Allstedt, den 17. Jan. 1702.

P. S.

Auch Hochwohlgebohrner Freyherr.

Dieweil immer mehr confirmiret wird, dass man mit wirklicher Thätlichkeit wider mich schreiten solle, haben Ihre Durchl. dieses durch einen Expressen abgeschicket und bitten nochmals umb schleunige Hülffe. Ich werde gedrungen, auf allen Fall mich einen Königl. Unterthanen und Bedienten zu nennen und damit zu schützen, jedoch mit Gnädiger Erlaubnis.

Das Ergebnis dieser durch die obigen Briefe gethanen Schritte war die Ernennung Gottfried Arnolds zum Historiographen des preussischen Staates.

Die Königliche Bestallung, versehen mit dem Handzeichen des Königs, lautet in dem uns erhaltenen Konzept folgendermassen:

Wir Friederich von Gottes Gnaden König in Preussen etc. Marggraf und Churfürst zu Brandenburg etc. (cum integro Titulo) thun kund und fügen hiemit zu wissen, dass wir in allergnädigster Erwegung der uns angerühmbten sonderbahren Erudition, Geschicklichkeit und Erfahrung, welche N. Arnold bis hieher von sich spüren lassen, in Gnaden bewogen worden, denselben in unsere Dienste auf-

und anzunehmen und ihn zu unserm Historiographo zu bestellen, thun auch solches hiemit und kraft dieses also und dergestalt, dass uns derselbe getreu, hold und gewertig sei, Schaden und Nachtheil verhüten, unsern Nutz und Bestes aber überall suchen und befördern, was wir ihm zu thun und zu verrichten auftragen werden allemahl seinem besten Wissen und Verstande nach exequiren und werkstellig machen, auch mit solcher Applikation diesem seinem Ambte vorstehen solle, wie es einem Königlichen Getreuen Historiographo wohl anstehet und gebühret. Dahingegen wollen wir unsern Historiographum Arnold bei dieser Ihme conferierten Bedienung, daher competirenden Range, auch übrigen Gerechtsamen allemahl Königlich mainteniren und schützen. Wir befehlen auch jeder männiglich, denen dieses vorgezeigt wird, ihn dafür zu erkennen und zu achten.

Urkundlich etc.

Gegeben zu Oranienburg, den 27. Jan. 1702.

Aber selbst dieser Schutzbrief (denn als solcher war die Bestallung gedacht) gebot dem kirchlichen Eifer keineswegs Einhalt; Herzogin Sophie Charlotte sah sich nach kurzer Zeit genötigt, ihren Hofprediger zu entlassen, und im Jahre 1705 wurde er aus den sächsischen Ländern, denen er entstammte, ausgetrieben. Wer weiss, was ihm begegnet wäre, wenn inzwischen König Friedrich I. gestorben wäre?

Dieser, der ihn in Sachsen nicht schützen konnte, nahm seinen Historiographen in Preussen freundlich auf und verschaffte dem Mittellosen eine Stellung und ein Einkommen: er machte ihn im Frühjahr 1705 zum Geistlichen in Werben in der Altmark und übertrug ihm, als er sich dort bewährt hatte, im Herbst 1707 die Stelle des geistlichen Inspektors zu Perleberg in der Priegnitz, wo er am 30. Mai 1714 gestorben ist.

Kürzere Aufsätze.

Denkstätten aus der Geschichte der Brüdergemeinden in Böhmen.

Von

Professor Dr. **Ed. Albert** (†).

Wenn man über Breslau — Glatz — Mittelwalde nach Böhmen fährt, so berührt man das Städtchen Gabel (Jabloné), aus welchem Comenius' Schwiegersohn Jablonski stammte. Der ursprüngliche Name Hrnčíř (Figulus) kommt in dem alten Grundbuche des Städtchens ein einziges Mal im 17. Jahrhunderte noch vor. Wenn man in der nun folgenden Station Geiersberg auf die Nordwestbahn übersteigt, erreicht man in 15 Minuten die Stadt Senftenberg. Als die Brüder im Jahre 1457 von König Georg auf seine Herrschaft Lititz verwiesen wurden, war es der Senftenberger ›Pfarrer Michael, der zu ihnen übertrat. Die Lebensgeschichte dieses Mannes und seine Beziehungen zu den Waldensern sind am besten aus Goll's Arbeiten [1]) zu ersehen. Er vermittelte das bischöfliche Amt von den Waldensern auf die Brüder, indem er von einem Waldenser-Bischof die Ordination empfing und dann auf einen der Brüder übertrug. Er starb 1500 in dem nahen Deichenau, in dessen Nähe, auf der Kosteletzer Lhotka, sich die Gemeinde zur Wahl der ersten Ältesten versammelt hatte. In Senftenberg war an der Stelle des jetzigen Häuschens Nr. 110 das Brüderhaus; daneben ist in einem Garten noch zu erkennen, wo das zweite Brüderhaus (einst Nr. 114) stand. An der Stelle des Hauses Nr. 117 war die den Brüdern gehörige Färberei. Wo die grosse Tuchfabrik Vonwiller & Comp. steht, dort war (zwischen der Fabrik und der Brücke) die Wiese der Brüder und ein etwa 15 Minuten davon entfernter Teil der Dechaneifelder gehörte den Brüdern und hiess auch die „Brüderäcker". Ein

[1]) J. Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhmischen Brüder, I und II. Prag 1878. 1882.



Stündchen von Senftenberg liegt sehr malerisch der Marktflecken Kunwald, die Wiege der Brüderunität. Daselbst findet sich die Stätte, wo das allererste Brüderhaus stand; es ist das Anwesen Nr. 238. Auch das südlich daneben gelegene Haus gehörte den Brüdern und noch eine Schmiede, deren Stätte nicht mehr nachweisbar ist. Ein jetzt ausgetrocknetes Bachgerinne hiess Jordan und erinnerte an die Taufe, welche die Brüder bis zum Jahre 1536 an den Erwachsenen vollzogen. Man findet es, wenn man bei Nr. 128 östlich in die Wiesen abbiegt und den „kleinen Bach“ sich zeigen lässt; von linker Seite mündete in denselben der Jordan. Eine der Kirchenglocken in der Kunwalder kath. Pfarrkirche rührt nach Inhalt und Form der Umschrift wohl auch aus den ältesten Brüderzeiten her. Von Geiersberg gelangt man über Wildenschwert auf die Staatsbahn und die nächste Station in der Richtung Prag ist Brandeis am Adler, wo Comenius seine Allegorie, das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens geschrieben hat. In herrlicher Lage steht vor dem Städtchen seine Statue.

Nachrichten und Bemerkungen.

Bei manchen historischen Erscheinungen, zumal der älteren Zeiten, begegnet dem Forscher die Thatsache, dass sie, ähnlich wie gewisse Flussläufe, eine Zeit lang in der Erde verschwinden, dann aber plötzlich wieder ans Licht kommen. Thöricht wie die Behauptung, dass ein solcher Fluss, den wir nicht sehen, nicht vorhanden sei, wäre die Annahme, dass Organisationen, die sich im Geheimen fortpflanzen und erst später in den uns erhaltenen Quellen von neuem genannt werden, während der Zeiten, wo sie nicht nachweisbar sind, nicht vorhanden gewesen seien. Wo solches Verschwinden und Wiederauftauchen in die Erscheinung tritt, muss im Gegenteil die **geschichtliche Continuität** so lange als Thatsache angenommen werden, bis das Gegenteil durch überzeugende Gründe dargethan ist.

Eine seit 1895 bekannte neubabylonische Thontafel, welche frühestens im 6. Jahrhundert vor Christus entstanden ist, liefert den Beweis, dass nach dem Glauben mancher Babylonier alle Götter eins waren in dem **Gott des Lichtes,** den sie Marduk nannten (Friedrich Delitzsch, Babel und Bibel, Anmerkungen zu Vortrag I, S. 78). Dazu haben andere Assyriologen (auch C. F. Lehmann) mit Recht die Bemerkung gemacht, dass der Licht-Kult, der hier zu Tage tritt, und der Monotheismus, auf den das Symbol des Lichtes, das ja nur eine ausserirdische Quelle, die Sonne, besitzt, hindeutet, lediglich eine Geheimlehre gewesen ist. Es wäre interessant, über diesen Geheim-Kult Näheres zu erfahren.

Im Mittelpunkt der Symbolik, wie sie den älteren Kultgesellschaften des Humanismus eigen ist, stehen die Spenderin des Lichts, die **Sonne,** und neben ihr die übrigen Himmelskörper, wie sie ja auch das Buchzeichen des Comenius, das jetzt das Zeichen unserer Gesellschaft ist, zeigt. Schon in den Tempeln der platonischen Akademien kehrt unter den symbolischen Zeichen das Bild der Sonne wieder und man weiss, dass in diesen Kultgesellschaften der Sohn des Apollo, Orpheus, und das Abzeichen des Sonnengottes, die strahlende Krone, und der Schlangenstab eine Rolle spielten. Es ist unter diesen Umständen erklärlich, dass schon die ältesten Gegner diesen Kultvereinen einen Sonnen-Kultus untergeschoben haben; nichts lag ihnen ferner, als die Sonne anzubeten; sie war ihnen lediglich ein Symbol, ein Zeichen des Urquells alles Lichts, des „allmächtigen Baumeisters aller Welten", der alle Himmelskörper, auch die Sonne, erschaffen hat.

In den antiken Kultgenossenschaften griechischen Ursprungs spielt neben dem Licht das **Wasser** eine wichtige Rolle, vornehmlich bei den Einweihungs-Riten. Bei der Einweihung waren nämlich Waschungen als Zeichen der Reinheit üblich, die entweder durch Tauchung oder durch Besprengung vollzogen worden zu sein scheinen. Wir kennen in diesen Kultvereinen das sogenannte „Lebens-Bad“ (λούτρον ζωῆς). Edwin Hatch, Griechentum und Christentum. Deutsch von E. Preuschen. Freiburg 1892, S. 227). Zu diesem Gebrauch des Wassers kam noch der des **Feuers** in einer uns nicht näher bekannten rituellen Form (Hatch a. a O.); man dachte sich — so wird uns berichtet — dass auf alle, die in das Wasser hinabsteigen, gleichsam vom Himmel das Feuer hinabfalle; es scheint, dass diese Verwendung des Feuers eine symbolische Hindeutung auf das Leiden und die Trübsal enthalten sollte.

Die kirchliche Wissenschaft pflegt den Kult der platonischen Akademien der vorchristlichen Zeiten einen **heidnischen Kult** zu nennen: sie giebt damit ihrer Anschauung von der Geringwertigkeit dieser Form der Gottesverehrung Ausdruck. Man muss aber beachten, dass sehr starke Elemente dieser alten sogenannten Mysterien-Kulte in die Ceremonien und Handlungen der Kirche selbst übergegangen sind, und man ignoriert, dass auch die Anhänger dieser „heidnischen“ Kulte in ihrer Art aus gotterfülltem Herzen nach dem Höchsten strebten, und dass sie vielfach mit dem gleichen Ernste nach Heiligung und Erlösung von den Fesseln dieses irdischen Daseins rangen, wie es die Bekenner der Kirchen zu irgend einer Zeit gethan haben. Und ist es nicht sicher, dass die alten Kultvereine nie in dem Umfange wie zeitweilig die Kirchen dem Irrtum verfallen sind, der die Lehre statt des Lebens in den Mittelpunkt der Religion stellt, dass sie die Idee der Humanität, die trotz der entschiedenen Betonung, die ihr Christus selbst gegeben hat, in den nach seinem Namen genannten Kirchen Jahrhunderte hindurch zurückgestellt gewesen ist, stets nachdrücklich vertreten haben, und dass sie endlich in Übereinstimmung mit der Lehre Christi und der ersten Jahrhunderte, aber im Gegensatz zu der nachmaligen Kirchenlehre die Idee der Freiwilligkeit grundsätzlich festgehalten haben?

Als Kaiser Konstantin im 4. Jahrhundert das Christentum zur **Staatsreligion** gemacht hatte, erklärte er: „Ich als Kaiser kann nicht entscheiden, was christliche Lehre ist, aber ich werde die Ansicht der Mehrheit annehmen und ich werde sie soweit anerkennen, dass Niemand die Vorrechte der Christen, das Recht, Eigentum zu behalten, und Befreiung von den bürgerlichen Lasten geniessen soll, der dieser Ansicht nicht beipflichtet.“ Von da an — die späteren christlichen Kaiser folgten Konstantins Spuren — ward nur der als Christ behandelt, der die Beschlüsse der zum Konzil versammelten Bischöfe anerkannte. Wer dies that, erhielt Freiheiten und Sonderrechte. Wer es nicht that, war der Vermögenseinziehung, der Verbannung, dem Tode verfallen. Und nun begann die Zeit der entsetzlichsten Verfolgungen im Namen Christi und der christlichen Liebe. War



die Fortsetzung des alten Glaubens, wenn überhaupt, anders als im Geheimen möglich?

Unter den „Ketzereien", welche der Inquisitor David von Augsburg († 1271) den sog. Waldensern zum Vorwurf macht, befindet sich auch die Lehre der letzteren, wonach das **Alte Testament** ganz anders zu beurteilen sei als das Neue. „Vetus Testamentum (sagt der Ketzerrichter) non recipiunt ad credendum, sed tantum aliqua inde discunt, ut nos per ea impugnent et se defendant, dicentes, quod superveniente evangelio vetera omnia transierunt". Diese ablehnende Stellung ist bei allen älteren und neueren ausserkirchlichen Christen der früheren Jahrhunderte die gleiche gewesen und geblieben und hat unzweifelhaft sehr alte Wurzeln. Näheres bei Ludw. Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig, S. Hirzel 1885, S. 44 ff.

Über das **Alte Testament** hat sich neuerdings Adolf Harnack in folgender Weise ausgesprochen: „Dass ein Teil der Mythen und Legenden des Alten Testamentes samt wichtigen Elementen der altisraelitischen Kultur aus Babylon stamme, war längst bekannt. Dass diese Thatsache der landläufigen Vorstellung von der Inspiration des Alten Testamentes tötlich sei, stand ebenso fest, und zur Widerlegung dieses Glaubens bedurfte man nicht erst den Rekurs auf Babylon: hundert andere Beobachtungen hatten ihn schon längst zerstört. Gemeingut aber war diese Erkenntnis nicht geworden. Man kann den Theologen hier keine Schuld beimessen. Sie hatten in Büchern, Broschüren und Vorlesungen ihre Pflicht gethan. Unsere deutsche Litteratur besitzt ein so eminentes Werk wie die Geschichte Israels von Wellhausen; es ist für jeden Gebildeten geschrieben, klassisch nach Inhalt und Form. Neben diesem Werke steht noch ein halbes Dutzend ausgezeichneter Bücher, deren jedes vollen und bequemen Aufschluss gibt über die alttestamentliche Litteratur und Geschichte. Aber Kirche und Schule im Bunde haben diese Erkenntnisse niedergehalten, indem sie sie aus ihren Grenzen verbannten . . . ."

Wir haben an dieser Stelle oft auf die besondere Bedeutung aufmerksam gemacht, welche die altevangelischen Gemeinden aller Jahrhunderte den **Herrnworten** (wie sie sagten) beigelegt haben. In seinen Vorlesungen über „Griechentum und Christentum" (deutsch von Erw. Preuschen, Freiburg i. B. 1892 S. 237) bestätigt Edwin Hatch, dass die altchristlichen Gemeinden den Ausdruck „Schrift" auch auf die niedergeschriebenen Herrnworte, die Logia, anwandten. Er beruft sich dabei auf Hegesippus bei Eusebius Hist. Eccl. IV, 22, 3: *ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος* und auf Harnacks Dogmengeschichte I², 131 sowie auf dessen Patres Apost. I, 1, 132 zu 2. Clem. 14, 2.

Es giebt keine Schrift, welche eine bessere Schilderung der altchristlichen Gemeinden und des in ihnen lebenden Geistes enthält, als die sog. **Didache,** die Lehre der zwölf Apostel (s. Ad. Harnack, Die Lehre



der 12 Apostel. Leipzig, Hinrichs, 2. Aufl. 1893). Diese „Lehre“ zeigt uns, dass es thatsächlich nicht die Lehre, nicht das intellektuelle, sondern das geistige und sittliche Leben war, welches die Grundlage der Vereinigung und das einende Band bildete. Die Darstellung der Didache ist zum Teil ein Citat nach der Bergpredigt, zum Teil eine Erweiterung von ihr. Und dabei sind die Ideale dieser altchristlichen Kultgenossenschaft, die wie die alten Kultvereine des Platonismus auf dem Grundsatz der Freiheit und Freiwilligkeit beruhten, keineswegs die einer ethischen Gesellschaft; vielmehr war das Ideal, das der Brüderschaft vorschwebte, die Schaffung erneuerter Persönlichkeiten: ein neues Herz und einen wiedergeborenen Sinn wollten sie durch Glaube, Liebe und Hoffnung sich erkämpfen.

In der Katakombe S. Agnese an der Via Nomentana bei Rom finden sich mehrfach an den Loculi (Grabkammern) mathematische Zeichen, z. B. sieht man an einem Grabe öfter:

•   •   •

•   •   •

•   •   •

d. h. **dreimal drei Punkte,** die mit dem Monogramm Christi durchsetzt sind (Victor Schultze, Die Katakomben etc., Lpz. 1852, S. 330). Dass es sich hier um eine kultische Zeichensprache handelt, wird durch die Wiederholung klar erwiesen. Was aber mögen diese Zeichen bedeuten?

Petrarca teilt die Abneigung der späteren Platoniker gegen die Scholastik und deren Sitze, die Universitäten; diese sind ihm „Nester und Sitze dünkelvoller Unwissenheit“; auch gegen die akademischen Grade spricht er sich aus (Voigt, Wiederbelebung I², 72). — Merkwürdig sind gewisse medizinische Ansichten Petrarca's. Der Arzt Giov. Dondi hatte ihm die Enthaltung von Obst, Gemüsen und Wasser verordnet. Er lehnt dies ab und verteidigt dabei die Heilkraft des Wassers derart, dass man (wie Geiger, Petrarca 1874 S. 83 sagt) „den fanatischen Anhänger einer modernen ärztlichen Theorie zu hören glaubt“. Petrarca betont dagegen die schlimmen Wirkungen des starken Weingenusses und beruft sich dabei auf Äusserungen Muhameds, der u. a. gesagt habe: „Die Christen mögen mächtige und hochherzige Männer sein, aber sie trinken Wein und sprechen infolge davon abends stolze Drohungen aus, deren sie sich morgens nicht mehr erinnern.“ Er hätte sich ebenso auf Plato berufen können, der ebenfalls gegen den Alkoholgenuss war.

Wir haben früher darauf hingewiesen, dass der „weiseste Meister“ der Academia Magna zu Rom, der am 9. Juni 1498 verstorbene Pomponius Laetus auch **Pontifex Maximus** und einer seiner Brüder **Sacerdos Academiae**

genannt wird (M.H. der C.G. Bd. VIII (1899) S. 83 u. 96 f.). — In einem vertraulichen Briefe, den der Abt Trithemius (Opera, Frankfurt 1601 II, 483), der „Patronus Sodalitatis Celticae“, an den Bischof Dietrich von Lebus schreibt, nennt er den Jamblichus „Academiae Platonicae Sacerdos“.

Bekanntlich sagt Bayle bezüglich der Janua: „Quand **Comenius** n'auroit publié que ce livre-là, il se seroit immortalisé.“ Diese Worte werden von allen mir zugänglichen Comeniusforschern und den von ihnen abhängigen Verfassern von Handbüchern, Einleitungen und dergl. so aufgefasst, als ob es hiesse: „Wenn Comenius nur dieses Werk geschrieben hätte, so hätte er genug gethan, um sich die Unsterblichkeit zu versichern.“ Und zweifelsohne lassen die Worte eine solche Auffassung zu. Aber dann sind sie in Widerspruch zu dem sonstigen, sehr abschätzigen Urteile des Bayle über Comenius, ein Widerspruch, der Brügel (Gesch. d. Erz. III, 2, 197) nicht entgangen ist. Der Widerspruch löst sich aber, wenn man, was das französische Wort „s'immortaliser“ und der Satzbau auch zulassen, so übersetzt: „Wenn Comenius nur dieses Buch geschrieben hätte (und namentlich sich nicht mit pansophischen und chiliastischen Träumereien eingelassen hätte), so wäre er ein höchst verdienstvoller, berühmter Mann geworden.“

J. H. Gunning, Amsterdam.

Über den Übertritt des Kurfürsten **Johann Sigismund** zum reformierten Bekenntnis im Jahre 1613 handelt Rudolf Kniebe in seiner Schrift: „Der Schriftenstreit über die Reformation des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg seit 1613“ (Haller Dissertation 1902). Die Arbeit hat, wie der Titel besagt, nur eine Seite des wichtigen Ereignisses zum Gegenstand, nämlich die theologischen Streitschriften, die aus Anlass des Übertritts erschienen; aber der Verfasser beherrscht, wie seine Ausführungen ergeben, das gesamte gedruckte und handschriftliche Material recht gut, und es wäre erfreulich, wenn er sich zu einer erweiterten Bearbeitung der ganzen Angelegenheit entschlösse. Merkwürdig ist der Hinweis auf die beiden ziemlich unbekannten Schriften des Landeshauptmanns der Altmark, des Thomas von dem Knesebeck, in welchen dieser für seinen Kurfürsten eintrat.

In der „Brandenburgia“, Monatsblatt der Gesellschaft für Heimatkunde der Provinz Brandenburg zu Berlin XI. Jahrg. (1902) S. 79 berichtet der Vorsitzende der Gesellschaft, Geheimer Reg.-Rat E. Friedel, über den **Aufenthalt des Comenius in Berlin** und über seinen Orbis Pictus. Das Archiv des Märkischen Museums besitzt mehrere Ausgaben des Orbis Pictus, zunächst eine Nürnbergische Ausgabe (Verlag der Endterschen Erben) lateinisch und deutsch; sodann eine Ausgabe von Karl Coutelle, ebenfalls bei Endter aus 1760, lateinisch, deutsch, französisch und italienisch, die merkwürdigerweise mit dem bekannten Buchzeichen des Comenius, das jetzt auch Zeichen der C.G. ist, versehen ist; ferner einen stattlichen Band Querfolio des 18. Jahrhunderts, welcher Kupferstiche Daniel Chodowiecki's zu dem Orbis Pictus enthält, endlich eine Überarbeitung von J. E. Gailer



(3 Auflage. Reutlingen 1835). An den Bericht knüpft Geheimrat Friedel folgende beachtenswerte Bemerkungen: „Auch Erwachsene haben alle Zeit Freude an dem vielseitigen Allerweltsbuch gehabt und daraus gelernt. Es wäre sehr wünschenswert, auch vom Standpunkt der Länderkunde, dass es in zeitgemässer und zeitgenössischer Form wieder auflebte, wozu strebsamen Autoren und findigen Verlegern hiermit eine Anregung geboten sei, die hoffentlich auf fruchtbaren Boden fällt".

In der Schrift von Alois Brandl (Barthold Heinrich Brockes, Innsbruck 1878) finden sich eine Anzahl Briefe von J. H. König in Dresden an J. J. Bodmer aus den Jahren 1725 bis 1727, welche auf die heftigen persönlichen Gegensätze zwischen den Führern der **„Deutschen Gesellschaften"** ein sehr bezeichnendes Licht werfen. So gross die Verdienste gerade J. J. Bodmers für die Ausbreitung wichtiger Gedanken und Grundsätze der Sozietäten und Akademien auch gewesen sind, so ist doch klar, dass dieser damals bedeutendste Kopf jener Kreise, der Begründer der „Sozietät der Maler", seiner Charakterbeanlagung nach völlig ausser Stande war, eine neue Epoche der alten Gesellschaften heraufzuführen, wie sie eben von London aus unter neuem Namen im Zuge war. Die Zersplitterung und Zerfahrenheit, an der das deutsche Leben krankte, die Eitelkeit und Eigenwilligkeit seiner besten Köpfe und der gehässige Ton, der sich selbst in den Verkehr von gleichgesinnten Männern einschlich, machte die deutsche Nation zur Übernahme jeglicher Führung unfähig.

Als Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe († 1777), der berühmte erste Förderer unserer klassischen Dichtung im Jahre 1776 seine heissgeliebte Gattin, Barbara Maria Eleonora, geb. Gräfin Lippe-Biesterfeld durch den Tod verloren hatte, baute er für sie ein Mausoleum auf seinem Schlosse Zum Baum bei Bückeburg und liess über das Eingangsthor folgenden denkwürdigen Spruch setzen:

Ewig ist das Fortschreiten zur Vollkommenheit
wenn gleich am Grabe die Spur der Bahn unserem
Auge entschwindet.

Man kann die Grundgedanken des christlichen Humanismus, der in dem Grafen einen hervorragenden Vertreter besass, kaum treffender zusammenfassen als es hier geschehen ist.

Druck von Johannes Bredt, Münster i. W.

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1892 in Berlin gestiftet worden.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C. G.** Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—11 (1892—1902) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis zehnte Jahrgang (1893—1902) liegen vor.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt jährlich etwa 30 Bogen Lex. 8⁰.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 6 Mk.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nicht verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 4 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.-G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H. Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. **J. G. Bertrand,** Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner,** Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz,** Charlottenburg. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum,** Berlin. Oberlehrer Dr. **Rudolf Kayser,** Hamburg. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Univ.-Prof Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abg. **v. Schenckendorff,** Görlitz. Bibliothekar Dr. **Ernst Schultze,** Hamburg. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaménik,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau. Prof. Dr. **Wychgram,** Direktor d. Augusta-Schule, Berlin.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.



Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Mit einer Beilage vom Neuen Frankfurter Verlag, G.m.b.H., Frankfurt a. M.



Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Zwölfter Band.

Fünftes bis siebentes Heft.

Mai — Juli 1903.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1903.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Inhalt

des fünften bis siebenten Heftes 1903.

Abhandlungen.

Besprechungen und Anzeigen.

Nachrichten und Bemerkungen.

Zuschriften bitten wir an die Schriftleitung Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich.** Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 30. April nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle nach § 4 der Satzungen zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pfg. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 5231.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**



Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

XII. Band. 1903. Heft 5—7.

Über Goethes Christentum.

Von
Pastor **Diestel**, Grunewald-Berlin.

Da über das, was Christentum ist, keine Einigkeit herrscht und nach dem heutigen Stand der Dinge herrschen kann, so muss die Untersuchung über Goethes Christentum mit einer Darlegung dessen beginnen, was der Untersuchende unter Christentum versteht. Formeln, die unter Christen allgemeiner Billigung sicher sind, lassen sich natürlich leicht bilden, weil jeder seine eigene Meinung in sie hineinlegen kann; auch ich gehe von einer Formel aus, auf die ich meine Untersuchung aufbaue. Christentum ist die religiöse Weltanschauung Jesu in unserer religiös-sittlichen Bethätigung. Darüber wird Einigkeit herrschen, dass die religiöse Weltanschauung der Christen mit der Jesu ganz oder doch in der Hauptsache sich decken muss; liesse sich das Gegenteil nachweisen, müsste die Frage: sind wir noch Christen? verneint werden.

Aber was ist Jesu religiöse Weltanschauung?

Von Jesu Weltanschauung, insofern sie geozentrisch durch die Erkenntnisse seiner Zeit bedingt ist, sind wohl alle Gebildeten heute weit entfernt; diese Entfernung anzuerkennen macht uns kein Bedenken, denn das hat mit seiner religiösen Weltanschauung nichts zu thun. Religiöse Weltanschauung ist die Anschauung, die das ganze uns umgebende Sein und Leben und uns selbst, also alles, in irgend eine Beziehung zu Gott oder zum Göttlichen setzt. Wir müssten also weiter fragen: Was ist das Göttliche? und sodann: In welche Beziehung setzt Jesus alles zum Göttlichen? Hier scheiden sich die Richtungen, denn wir geraten ins Metaphysische. Zum Glück kann der Begriff des Göttlichen



nicht nur spekulativ-metaphysisch aufgefasst werden, wobei ewig der Meinungskampf toben wird, sondern auch und vor allem intuitiv-sittlich. Ersteres ist die Auffassung über das Göttliche an sich, letzteres über das Göttliche im Menschen. Pantheïsmus, Deïsmus und Theïsmus werden ewig mit einander um die Herrschaft im Menschengeiste ringen, zumal auch der philosophisch Geschulte bei aufmerksamer Selbstbeobachtung an sich selbst die Erfahrung machen kann, dass bald die eine, bald die andere Anschauung über das Göttliche in ihm vorwiegt. Hier also ist alles unsicher, dem Streite der Meinungen, Stimmungen, Parteien preisgegeben. Dagegen bietet die intuitiv-sittliche Auffassung über das Göttliche oder die Auffassung über das Göttliche im Menschen allen, die überhaupt religiös empfinden, einen gemeinsamen festen Grund und Boden. Hier ist ein allen verständlicher Massstab gegeben, der von jedermann gehandhabt werden kann; edles Empfinden, uneigennütziges Handeln, zarte Rücksichtnahme, standhaftes Dulden, barmherzige Liebe sind die allen offenbaren und von allen anerkannten Kennzeichen des Göttlichen im Menschen, die kurz und bündig als „Liebe“ zusammengefasst zu werden pflegen. Es ist mir unzweifelhaft, dass auch Jesus das Göttliche so aufgefasst hat. Es erscheint mir als eine der allergrössten Wohlthaten, die wir der Verkündigung Jesu verdanken, dass sie uns ganz und gar mit einem spekulativ-metaphysischen Gottesbegriff verschont und sich ausschliesslich auf die intuitiv-sittliche Verkündigung vom Göttlichen beschränkt. Wo in den Evangelien, wie bei Johannes, eine metaphysische Spekulation einsetzt, findet eine merkliche Entfernung vom Evangelium Jesu statt, das nicht nach der richtigen intellektuellen Auffassung über das Göttliche, sondern nach der sittlichen Aneignung desselben fragt: Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen. Welch' ein abgrundtiefer Unterschied zwischen diesem schlichten Jesusworte und dem Johannesworte: Das ist aber das ewige Leben, dass sie dich, dass du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen. Dieselbe Beobachtung bietet uns die Geschichte der Menschheit auf jedem Blatt: Wo immer die Menschen über göttliche Dinge sich entzweit haben, war es immer über metaphysische Spekulationen, ob Christus erschaffen oder unerschaffen, ob die menschliche Freiheit durch den Sündenfall ganz oder nur teilweise verloren gegangen, ob

Christus im Abendmahl mit seinem himmlischen Leibe sich darbiete, ob Gott der Welt immanent oder transcendent sei u. dergl.; wo immer die Menschen über göttliche Dinge sich wahrhaft einig wussten und wissen, da beugen sie sich vor der Herzenskönigin, der göttlichen Hoheit barmherziger Liebe. Über „Prinzipien“ werden wir uns niemals einigen, aber wehe uns, wenn wir nicht in der Liebespraxis uns einigen könnten!

In welche Beziehung bringt nun Jesus das All zum Göttlichen, zur Liebe? Hat er hier nicht doch etwas metaphysisch Spekulatives hineingebracht? Hätte er es gethan, so wäre sein Evangelium nicht als Gotteswort, sondern als Menschenwitz in die Welt getreten, so hätte es seine weltüberwindende, zeitenüberdauernde Kraft verloren, weil es mit irgend einer wandelbaren menschlichen Spekulation verquickt worden wäre. Das ist im Johannes-Evangelium geschehen, welches das einfache Evangelium verbindet mit der griechischen Logosspekulation, ihm hierdurch den Eingang in die griechische Geisteswelt bahnend, aber auch vom Urevangelium Jesu sich entfernend. Nein, Jesus verbindet das Göttliche mit der Welt nicht durch eine metaphysische Spekulation, sondern einzig und allein durch das tiefe und schlicht-menschliche Bild der Familie, in das er seine ganze Empfindung hineinlegt, Gott der Vater, die Welt sein Haus, Jesus sein Sohn, wir seine Kinder. Das ist Jesu religiöse Weltanschauung; ihre Stärke besteht, wie gesagt, einerseits in der Abwesenheit jeder metaphysischen Spekulation, andererseits in der ausschliesslichen Betonung der Bethätigung des Göttlichen in der religiös-intuitiven Sittlichkeit.

Wie stellt sich nun das aus den Quellen erkennbare religiös-sittliche Lebensbild Goethes zu dieser religiösen Weltanschauung Jesu? Wir sehen von seiner bildsamen Jugend ab und fassen ausschliesslich Goethe den reifen Mann ins Auge, wie er nach seiner Rückkehr aus Italien ein langes Menschenalter in Weimar sich ausgelebt hat. Ein eigentliches Greisenalter hat bekanntlich selbst der wunderbare Achtzigjährige kaum gekannt, der fast bis zuletzt im ungeminderten Besitz seiner geistigen Kräfte leidenschaftlich lieben konnte. Obwohl wir das genuine Christentum nicht als irgend eine Art metaphysischer Weltanschauung auffassen konnten, können wir bei der Untersuchung über Goethes Christentum doch nicht umhin, uns nach seiner Philosophie

umzusehen, um zu erkennen, ob er etwa eine materialistische, alle Religion verneinende, Weltanschauung besessen habe. Die hat er nun ganz sicher nicht gehabt. Seine philosophische Weltanschauung war auf Spinoza begründet, verklärt durch künstlerisches Empfinden; also: die Wirklichkeit dargestellt in zwei nebeneinander geordneten Formen, einer körperlichen und einer geistigen, deren gesetzmässige Vorgänge als Bewegungserscheinungen einerseits und als Bewusstseinserscheinungen andererseits in endlosen Parallelketten ewig nebeneinander herlaufen, ohne sich je als Ursache und Wirkung mit einander zu kreuzen. Aber dieses philosophische Weltbild wird durch Goethes künstlerisches Empfinden zu einer Beseelung des Weltalls verklärt oder in unlogischer Weise umgebogen, weil es sich von einer seelenlosen, automatisch bewegten Materie abgestossen fühlte, und hierbei nicht stehen bleibend, weil der Künstler hier nicht stehen bleiben kann, erhebt er sich zum lebendigen Vorsehungsglauben an den in Natur und Menschengeschichte schöpferisch waltenden Gott: „Wozu dient all der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstrassen, von Kometen und Nebelflecken, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewusst seines Daseins erfreut?“ Und „Gott war sichtbar mit Christus und seinen ersten Anhängern, denn die Erscheinung der neuen Lehre der Liebe war den Völkern ein Bedürfnis; er war ebenso sichtbar mit Luther, denn die Reinigung jener durch Pfaffenwesen verunstalteten Lehre war es nicht weniger.“ Und nun erleben wir an ihm, der sich selbst einen decidierten Nichtchristen vor Lavater einmal genannt hat, die Anwendung dieses Vorsehungsglaubens auf seine eigene Person, wie ein festes Gottvertrauen ihn durch sein reiches Alter geleitet, wie er sich in frommer Scheu hütet, der Vorsehung vorzugreifen, und in jeder zufälligen Fügung des Tages das unmittelbare Eingreifen Gottes erkennt[1]), bis wir ihn die heilige Höhe dieses Glaubens ersteigen sehen in den herrlichen Worten, durch die er dem Tode Trotz bietet und, nach Kants Vorbild, als sittlich nie vollendetes Wesen Unsterblichkeit beansprucht: Alle sind für dieses Leben tot, die kein anderes hoffen; mich lässt der Ge-

[1]) S. Treitschke, Deutsche Geschichte, 2. Band.

danke an den Tod in völliger Ruhe, denn ich habe die feste Überzeugung, dass unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur, ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit, der Sonne ähnlich, die bloss unseren irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet; wenn ich bis ans Ende rastlos wirke, ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag.

Und so lang du das nicht hast, dieses: Stirb und Werde!
Bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde!

Auf diesem Fundament, in dem die kantischen Grundsteine eingemauert waren: Gott, freier Wille und Unsterblichkeit, hat nun Goethe sein Leben aufgebaut, dessen Hoheit und Grösse zu unseres Vaterlandes köstlichsten Besitztümern gehört. Seine Leistungen als Staatsmann, Naturforscher, Lebenskünstler und Denker, so hoch sie anzuschlagen sind, verblassen doch vor den grossen Wohlthaten, die er seinem Vaterlande und der gebildeten Menschheit durch seine Dichtungen erwiesen hat, welche in vollkommener Reinheit wohl alle Töne anschlagen, die befreiend und erhebend durch eine Menschenseele klingen können. Das hohe Bewusstsein, jahrzehntelang die grösste Geistesmacht seiner Zeit zu sein, paart sich mit unendlich viel Liebenswürdigkeit und Zartheit — wie hat er z. B. seinen getreuen Eckermann getröstet, als der nach einjähriger Ehe seine Frau verlor — sowie mit tiefer Demut, die allen Bewunderern und Neidern gelassen antworten konnte: Ich habe mich nicht selbst gemacht, im Einklang mit dem apostolischen Bekenntnis: Von Gottes Gnaden bin ich, was ich bin. Vielleicht das frommste, christlichste Wort aus seinem Munde ist sein Rat an den Betenden: „Grosse Gedanken und ein reines Herz, das ist es, was wir uns von Gott erbitten sollten.“

Dennoch ist es nicht ganz willkürlich, wenn zumal kirchliche Kreise Goethe den grossen Heiden nennen. Zwar vieles von dem, was er am Christentum auszusetzen fand, wie der ausserweltliche Gottesbegriff und das Wunder im äusserlichen Sinn als Durchbrechung der Naturgesetze, ist aus dem Denken moderner Christen verschwunden, die Teil haben an dem Gott, „dem’s ziemt, die Welt im Innern zu bewegen, Natur in sich, sich in Natur zu hegen“, und den äusserlich-magischen Wunderbegriff auch für eine „Lästerung gegen den grossen Gott und

seine Offenbarung in der Natur“ halten. Auch hat er fein und treffend die Bedeutung der Bibel charakterisiert und tief und voll seine Ehrfurcht vor dem Stifter unserer Religion bezeugt: „Jene grosse Verehrung, welche der Bibel von vielen Völkern gewidmet worden, verdankt sie ihrem inneren Wert; sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern ein Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe geistiger Entwickelungen, notwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der Ewigkeit hinausführt. Und so dürfte das Buch aller Bücher darthun, dass es auch deshalb gegeben sei, damit wir uns daran, wie an einer zweiten Welt, versuchen, uns darin verirren, aufklären und ausbilden mögen.“ Und: „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, die Naturwissenschaft in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums wird er nicht hinauskommen. Ich halte die Evangelien alle vier für durchaus echt, denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: durchaus! Ich beuge mich vor ihm, als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit.“ Angesichts dieser Zeugnisse, sollte man meinen, müsste obiger Vorwurf für immer verstummen; dass er doch wieder laut wird und dass fromme Christen sich kein rechtes Herz fassen können zu dem Dichter der Deutschen, seiner nicht recht froh werden können, das beruht, soweit ich sehe, auf einem Zweifachen: auf Goethes weltlich-natürlichem Leben und auf seinem mangelnden Schuldgefühl im christlichen Sinne. Von hoher körperlicher Schönheit bis ins Greisenalter, kerngesund, mit dem klaren Bewusstsein seiner ungeheuren Geisteskraft, von Jugend an der Abgott aller Frauen, hat er sich immer und immer wieder dem Zauber weiblicher Jugend und Schönheit, in leidenschaftlicher Liebe nur in der Unbeständigkeit beständig, hingegeben; wer kennt die genaue Zahl der Schönheiten, denen sein Herz geschlagen, sein entzückendes Saitenspiel geklungen? Hierzu kommt, dass er auch christliche Sitte verletzt hat, als er nach seiner

italienischen Reise Christiane zu seiner Gewissensehe in sein Haus nahm; in der kleinen bedientenhaften Residenz freilich brauchten weder Carl August noch sein erster Minister in ihrem vornehmen Individualismus sich vor einer öffentlichen Meinung Zwang anzuthun; sie lebten nach ihrem Wohlgefallen, mochte daran Ärgernis nehmen, wer wollte. Diese souveräne Geringschätzung bürgerlicher und kirchlicher Sitte würde vor der gewichtigeren Stimme der öffentlichen Meinung unserer Tage und vor dem vollzogenen Abfall breiter Volksmassen von Sitte und Sittlichkeit sich heute schwerlich ein regierender Fürst und sein Minister leisten. Auch hat sich Carl August einmal förmlich vor dem Generalsuperintendenten Röhr entschuldigt[1]). Auch Goethe, des Glückes Schoosskind, entging nicht ganz der Nemesis. Wie demütigend für ihn, dass erst nach Christianens Tode die Gräfin Henckel von Donnersmarck ihre Einwilligung zur Vermählung ihrer Enkelin Ottilie von Pogwisch mit August von Goethe geben wollte, und wie schmerzlich, dass das eheliche Glück des einzigen Sohnes durch Zuchtlosigkeit schnell verwelkte! Das sind Schattenlinien in dem sonst so strahlenden Lichtbilde; sie würden überstrahlt werden, wenn nicht Goethes mangelndes Schuldgefühl im christlichen Sinne sie scheinbar noch vertiefte. Schuld gegen Menschen empfindet sein Zartgefühl und er sucht Vergebung, so bei Friederike, Schuld gegen Gott scheint seiner Empfindung ganz fremd zu sein; keine der seine Selbstbekenntnisse verkörpernden Gestalten erscheint uns denkbar als bussfertiger, Vergebung bei Gott suchender Sünder, weder Werther, noch Egmont, noch Tasso, noch Wilhelm, noch Eduard, noch Faust. Das lutherische Busslied: aus tiefer Not schrei ich zu dir — auf Goethes Lippen — undenkbar! Deshalb ist bei ihm auch kein Verständnis für Jesu Mittlerschaft und Opfertod. Es lebt noch Einer in hoheitsvoller Erinnerung Deutschlands, auf den das Gesagte passt — Friedrich der Einzige, doch war sein kalter Skeptizismus dem Dichter ganz fremd, der von sich selbst bekennen konnte: Wir Söhne Gottes beten ihn in uns selbst und in allen seinen Kindern an. Vielleicht dürfen wir zwischen beiden Helden folgenden Unterschied machen: Goethe fühlte sich heimisch als Kind im Hause des Ewigen; Friedrich kannte dieses Heimatsgefühl nicht. Aber wenn das Christentum nicht ohne Schuldgefühl vor Gott

---

[1]) S. Hase, Kirchengeschichte III, 2, 1. 1892 S. 307.



gedacht werden kann, so würde es auf diese Beiden verzichten müssen. Giebt es also ein Christentum ohne Schuldgefühl vor Gott?

Das ist die entscheidende Frage. Wäre Christentum die Religion Jesu schlechthin, so könnte die Frage ohne weiteres bejaht werden, denn bei Jesu ist keine Spur von Schuldgefühl vor Gott erkennbar; aber ich wage nicht, Jesum in das Christentum hinein zu setzen, der Einzigartige muss ausserhalb des Christentums stehen. Aber es giebt eine Art von Christen, die kein oder noch kein Schuldgefühl vor Gott kennen; es sind gerade die, welche Jesus gesegnet hat, und er fügt hinzu: Wer das Reich Gottes nicht empfängt als ein Kindlein, der wird nicht hineinkommen.

In diesem echten Herrenwort liegt die Antwort. Ein Kind ist noch nicht zum vollen Selbstbewusstsein erwacht; ihm unbewusst entfaltet der kindliche Geist seine Schwingen; unbewusst wächst er hinein in den festen Glauben an seiner Eltern Liebe; das kindliche Alter findet da seine innere Grenze, wo die erste bewusste Überlegung über oder gar der erste Zweifel an der Eltern Liebe erwacht. So kann auch ein Christenkind als ein rechtes Gotteskind in stillem und thätigem Wachsen und Werden in den Glauben an Gottes Vaterliebe hineinreifen, so dass es „nie seinen Geist, nie seine Kraft vermisst"; so dass es nicht wie bei Paulus und Luther zu einer Neugeburt zu kommen braucht; war Goethe ein solches Gotteskind? Die Entscheidung dieser Frage steht nicht bei uns; unvollkommen war er gewiss und hat sich als solcher gefühlt, aber das Christentum setzt ja keine vollkommenen Menschen voraus, und wenn Goethe und seine Mitgrossen in Weimar vielleicht gemeint haben, auf das Christentum in der ihnen erkennbaren und empfindbaren Form ihrer Zeit verzichten zu können, so darf m. E. das Christentum auf sie nicht verzichten. Das im Evangelium Jesu, wie die fünfte Bitte des Vaterunsers beweist, vorausgesetzte Schuldgefühl vor Gott ist im Grunde nur die Anwendung des demütigen Bekenntnisses, dass wir einander vergeben müssen, auf unser Verhältnis zu Gott: So lange wir in dieser Demut verharren, dürfen wir seiner vergebenden Liebe gewiss sein. Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern. Durch Jesu Opfertod, wie er selbst ihn aufgefasst hat, wird hieran nichts geändert. Sein Kreuzestod

soll vielmehr die höchste Bewährung dieser Gotteskindschaft bedeuten: Wenn der Mensch in der demütigen Liebe sich selbst treu bleibt, darf er, trotz scheinbaren Unterganges und des Gefühles, von Gott verlassen zu sein, gewiss sein, dass auch Gott in seiner vergebenden Liebe sich und ihm treu bleibt. In dieser Gewissheit wird der Mensch mit Gottes Willen und Wegen versöhnt; das ist die ewig mächtige Verkündigung des Kreuzes von Golgatha. Paulus hat Jesu Opfertod, gemäss seiner jüdischen Herkunft, auf Erlösung vom Gesetz und vom Tode gedeutet, das Mittelalter und Luther noch die Erlösung von der Macht des Teufels hinzugefügt; beiden Erlösungsdeutungen liegt ein, nicht im Urevangelium vorhandenes, überspanntes Schuldgefühl zu Grunde, das sich dem ewigen Tode oder der ewigen Gewalt des Teufels verhaftet glaubt. An diesem Schuldgefühl hat Goethe ebensowenig Teil wie das Bewusstsein unserer Gebildeten; ob er jenes Schuldgefühl gekannt hat, welches das Urevangelium voraussetzt? Wer wollte das bejahen und wer wagen, das zu verneinen! Auf sein Bekenntnis sind wir angewiesen und als ein Gottessohn fühlte er sich und wollte von anderen als ein solcher angesehen werden. Ein Gottessohn unter vielen Gottessöhnen wohnt er in seines Vaters Hause. „In unseres Vaters Reiche sind viele Provinzen,“ schreibt er hochbetagt an Auguste Stolberg, „und da er uns hier zu Lande ein so fröhliches Ansiedeln bereitete, so wird drüben gewiss auch für uns Beide gesorgt sein.“ Der Anerkennung seines ungeheuren Wertes sowie der Würde des Christentums wird das Wort entsprechen, das Röhr an seinem Sarge sprach: Und so empfehlen wir seine unsterbliche Seele der Barmherzigkeit Gottes.

Von Eberleins Künstlerhand geschaffen steht das Modell des Goethedenkmals, um in Marmor ausgeführt als Geschenk unseres Kaisers über die Alpen zu wandern und auf dem monte Pincio (nach neueren Zeitungsnachrichten ist der Aufstellungsort des Denkmals ungewiss geworden) Aufstellung zu finden, von wo der Blick geht auf die ewige Roma, die der Dichter so unaussprechlich liebte. Dort möge denn in jugendlicher Mannesschönheit die Goethegestalt stehen nicht nur als ein die Völker verbindendes Wahrzeichen schöpferischer Herrlichkeit in Kunst und Dichtung, sondern auch als ein Denkmal deutsch-evangelischen Christentums.

Johannes Drändorff gen. von Schlieben und seine waldensischen Lehrer und Freunde.

1391—1425.

Von

Rektor Prof. Dr. **Otto Meltzer** in Dresden [1]).

Über das deutsche Reich hatte sich während des 13. und 14. Jahrhunderts in der Stille ein ganzes Netz von Waldenser-Gemeinden verbreitet. Unter einander in steter, lebendiger Verbindung, übten sie auch über ihren engeren Kreis hinaus eine nicht zu unterschätzende Wirkung auf die Gemüter aus, mochte die unter päpstlicher Oberleitung stehende und zugleich dem römischen Zentralismus als wirksames Werkzeug dienende Inquisition noch so unerbittlich zugreifen, sobald ihr irgendwelche Erscheinungen dieser Art zur Kenntnis gelangten.

Dazu kamen nun von England herüber die Lehrsätze Wiclifs, die namentlich in Böhmen Wiederhall fanden.

Dieser bewegten Zeit entstammte Johannes Drändorff [2]), geboren 1391 als Abkömmling eines adeligen, wohlbegüterten Geschlechts zu Schlieben, einer kleinen Landstadt von jetzt annähernd 2000 Einwohnern im Kreise Schweinitz. Der Sitte der Zeit gemäss ist er daher später zeitweilig auch unter dem Namen Johannes von Schlieben gegangen. Eine Schule hat Drändorff zuerst in der damals Erzbischöflich Magdeburgischen Stadt Aken am linken Elbufer besucht. Von dort ist er nach Dresden gekommen, vielleicht angezogen von dem Ruf der Lehrer, die damals an der Stadtschule wirkten. Jedenfalls ist deren Einwirkung für seine weitere religiöse Richtung massgebend geworden, insbesondere diejenige eines sonst leider ganz unbekannten Magisters Friedrich. Im ersten Teile seines späteren Ver-

---

[1]) Der Aufsatz erschien zuerst in den Dresdner Geschichtsblättern X. Jahrg. (1901) Nr. 2. Wir drucken ihn hier unter Weglassung des einleitenden Teils und Kürzung einiger Betrachtungen mit Genehmigung des Herrn Verfassers und der Schriftleitung der Geschichtsblätter von neuem ab.

[2]) Man vergl. über Drändorff Realencyclopädie f. prot. Theologie und Kirche, 3. Aufl. Bd. V, Lpz. 1898 S. 17 ff. und Zeitschr. f. d. Gesch. des Oberrheins, N. Folge 15. Karlsruhe 1900 S. 479 ff. (H. Haupt.)



höres vor dem Inquisitionsgerichte, wo es sich um seinen Bildungsgang handelt, sagt er zwar nur aus, er habe den Grund zu seiner gelehrten Bildung gelegt in Dresden unter dem Magister Friedrich, einem Genossen des Magisters Peter von Dresden, einem demütigen und frommen Manne, der übrigens nicht zur Sekte der Husiten gehört habe. Weiterhin aber, nachdem seine von der herrschenden Kirche abweichenden Lehrmeinungen und seine für sie entwickelte Thätigkeit in der Hauptsache festgestellt sind, beantwortet er die Frage danach, wer ihn in diese Lehre eingeführt habe, in folgender Weise: er habe sie vom Heiligen Geist überkommen, mittelbar aber von seinem Lehrer Friedrich und von Magister Peter von Dresden; ihre Lehre sei heilig und wahr, und sie seien auf dem Pfade und im Glauben Christi gestorben, und er möchte nur wünschen, selbst so sterben zu können.

Peter von Dresden ist die älteste bekannte Persönlichkeit bürgerlicher Abkunft aus diesem Kreise, die eine höhere geschichtliche Bedeutung erlangt hat. Er tritt uns zuerst entgegen als beteiligt an dem bekannten Auszuge der deutschen Professoren und Studenten aus Prag im Jahre 1409, der unter anderem zur Gründung der Leipziger Universität führte. Er muss bald darauf Schulmeister geworden sein. Als Lokat wirkte unter ihm gleich dem schon genannten Magister Friedrich und in demselben Sinne auch ein Magister Nikolaus, von dem sich gleichfalls einstweilen nichts weiter feststellen lässt.

Ihrer Thätigkeit wurde schon nach kurzer Frist ein Ziel gesetzt. Durch bischöflichen Befehl wurden sie 1412 oder spätestens bald nach Beginn des nächsten Jahres aus der Meissner Diözese ausgewiesen. Ob die geistliche Oberbehörde keinen recht fassbaren Anhalt gefunden hat, um schärfer zuzugreifen, oder ob sie wegen irgendwelcher sonstigen Umstände darauf verzichtete, lässt sich nicht erkennen. Für die folgende Zeit weisen dagegen mancherlei Zeugnisse auf ein energisches Einschreiten der weltlichen Gewalt gegen ketzerische Meinungen hin, das doch eben von kirchlicher Seite veranlasst wurde; und manche von den Unglücklichen, die hier in den nächsten Jahrzehnten ihren „Unglauben“ mit dem Tode büssen mussten, mögen von jenen Männern angeregt gewesen sein. Allerdings waren auch inzwischen die Gegensätze durch die weitere Entwickelung der Dinge, wie sie vor allem in Böhmen vor sich ging, wesentlich verschärft worden.

Die vertriebenen Magister wandten sich nach Prag. Unter den Schülern, die sich ihnen — gezwungen oder freiwillig — angeschlossen, ist ohne Zweifel Drändorff gewesen. Peter und Nikolaus eröffneten in der Prager Neustadt am Graben, bei der Schwarzen Rose, eine Schule, während wir von Magister Friedrich nichts weiter mehr erfahren, als dass er, wie oben erwähnt, bei Drändorffs Verhör im Jahre 1425 bereits verstorben war. Angeblich insbesondere auf Peters Betrieb wurde in Prag gegen



Ende des Jahres 1414 damit begonnen, den Laien das Heilige Abendmahl unter beiderlei Gestalt auszuteilen. Die darauf bezügliche Überlieferung ist zwar nicht in jeder Hinsicht unbestritten. Wenn sie aber in einigen Verzweigungen besagt, dass Peter mit seinen Genossen schon zuvor hier in Dresden für den Utraquismus eingetreten sei, so scheint mir dies durch eine Mitteilung O. Richters in seiner jüngst erschienenen Geschichte der Stadt Dresden (Bd. 1, S. 56) eine Bestätigung zu finden. Widerspruch gegen die von der herrschenden Kirche durchgesetzte Form der Austeilung des Sakraments unter einerlei Gestalt war ja immer lebendig geblieben.

Als waldensisch oder auch wiclifitisch werden die Lehrmeinungen der von hier Vertriebenen bezeichnet, und wir sahen bereits, dass Drändorff später ausdrücklich hervorhob, sein so hoch verehrter Lehrer Magister Friedrich sei kein Husit gewesen, wie er ihn denn auch mit einem Beiwort (humilis) bezeichnet, das so recht dem Gedankenkreise der Waldenser entnommen ist[1]). Und jene religiösen Richtungen fielen ja mit dem Husitismus, wie er sich in Böhmen herausbildete, trotz zahlreicher Berührungspunkte keineswegs ohne weiteres zusammen. Andererseits war zu der Zeit, wo jene Männer hier in Dresden wirkten, allerdings auch in Böhmen noch nicht dasjenige zu völliger Ausbildung gekommen, was später, in der Zeit von Drändorffs Prozess, speziell unter dem Namen Husitismus gefürchtet und verfolgt ward. Somit bezöge sich Drändorffs Aussage vielleicht auch nur darauf und wäre zugleich entsprungen seinem noch weiter zu erwähnenden Bestreben, Personen, mit denen er in Berührung und Wirkungsgemeinschaft getreten war, gegenüber seinen fanatischen Richtern möglichst zu decken.

Jedenfalls hat Drändorffs Überzeugung sich in Böhmen nach der husitischen und zwar nach der strengeren, taboritischen Richtung hin weiter entwickelt. In allen drei genannten Gedankenkreisen wurzeln denn auch die Lehren, die wir ihn weiterhin vertreten sehen; sie kommen in der Hauptsache auf folgendes hinaus.

Die einzige Quelle des Glaubens ist die Heilige Schrift. Die Kirche besteht allein aus den wahrhaft Gläubigen, nicht aus dem Papst mit den Kardinälen, Erzbischöfen, Bischöfen oder anderen Prälaten; ihr Haupt ist allein Christus, kein sterblicher Mensch kann es sein, auch Petrus ist es nicht gewesen. Der Papst kann höchstens als ein minder wesentliches Haupt der Kirche anerkannt werden, es steht demselben aber keine Gewalt über diese zu, mag er gleich thatsächlich über Diener, Schätze und Rosse in höherem Grade verfügen können, als z. B. Drändorff

[1]) Über die Bezeichnung „Humiliaten" im Sinne von „Arme von Lyon", d. h. Waldenser, s. M.H. Bd. XII (1903) S. 87.

Die Schriftleitung.

selbst. Die Beschlüsse allgemeiner Konzilien können nur insoweit Gültigkeit beanspruchen, als sie in der Heiligen Schrift begründet sind. Die Messe kann unter Verwendung des Vaterunsers oder irgendwelches andern Gebets und der Einsetzungsworte nach dem Texte irgend eines unter den Evangelisten gültig vollzogen werden. Das Heilige Abendmahl ist allen Laien, auch Kindern jeglichen Alters, sofern sie nur getauft sind, unter beiderlei Gestalt zu reichen. Jedweder Eid ist schriftwidrig. Verwerflich ist jeglicher Ablass und kommt nur auf eine Täuschung der Laien durch die Geistlichkeit hinaus. Verwerflich sind alle theologischen Grade, wie sie an Universitäten erworben werden, verwerflich ferner die Bettelorden. Wohl ist es zulässig, dass Geistliche Zinsen und Einkünfte von weltlichen Gütern beziehen, aber alles, was darüber hinausgeht, insbesondere die Ausübung weltlicher Herrschaft und Gerichtsbarkeit durch sie, ist sündhaft und führt in den Stand der Verdammnis. Auch wenn Kaiser Constantin der Grosse — so fasst Drändorff die Sache nach dem Kenntnisstande seiner Zeit — dem Papst Sylvester weltlichen Besitz schenkte, so konnte er ihm doch keine weltliche Herrschaft schenken; wenn Sylvester diese übernahm, so that er damit Unrecht. Und ist nicht jede Exkommunikation an sich zu verwerfen, so ist es doch unbedingt diejenige, die vom Papst oder sonst irgendwelchem Geistlichen mit Bezug auf Temporalien ausgesprochen wird; eine solche ist vielmehr den von ihr Betroffenen zu ihrem Seelenheil förderlich, anstatt ihnen daran zu schaden. Überhaupt sind geistliche Untergebene gegenüber geistlichen Oberen nicht zu blindem Gehorsam verpflichtet, wie er von diesen verlangt wird, d. h. zum Gehorsam in unerlaubten und unehrbaren Dingen, die sich nicht aus der Heiligen Schrift erweisen lassen.

Wir erfahren nicht, ob Drändorff erst noch irgendwelche Zeit lang die von den vertriebenen Dresdner Magistern in Prag gegründete Schule besucht hat. Von Universitäten hat er seiner Aussage nach zunächst diejenige in Prag besucht, wo sich übrigens bei der Immatrikulation der Rektor damit begnügte, statt des Eides ein Versprechen von ihm entgegenzunehmen. Dann ist er nach Leipzig gegangen. Die Matrikel dieser Universität weist seinen Namen allerdings nicht auf. Indess steht fest, dass dort, wie anderwärts, so mancher zwar thatsächlich studiert, aber sich doch der Inskription und damit zugleich der Eidesleistung und der Unterstellung unter die Disziplinarordnung der Universität entzogen hat. Wie die Dinge lagen, wird Drändorff auch gerade in Leipzig mit seinen Ansichten vorsichtig haben zurückhalten müssen.

Im Jahre 1416 oder 1417 erlangte er dann durch einen Suffragan des Prager Erzbischofs, der auch sonst vielfach utraquistische Geistliche geweiht hat, die Priesterweihe, bei der er gleichfalls keinen Eid, sondern nur das Gelübde der Armut und

Keuschheit ablegte. Sein Vermögen gewährte ihm hinreichende Mittel, dass er nicht auf die Erlangung eines kirchlichen Benefiziums auszugehen brauchte, sondern sich frei und unabhängig von den Verpflichtungen eines solchen der Nachfolge des armen Lebens Christi, d. h. der Ausübung des geistlichen Berufs, wie er und seine Gesinnungsverwandten ihn auffassten, widmen konnte. Messe und Abendmahl hielt er nach der oben erwähnten Form ab, — nur im letzten Jahre seines Lebens ist er seiner Aussage nach nicht mehr dazu gekommen, weil er fortwährend unterwegs war. Die Befugnis zu dem von ihm ausgeübten Predigtamt, für welches er seinen Richtern allerdings keine amtliche Ermächtigung vorweisen konnte, leitete er ab aus dem ihm bei seiner Weihung zugerufenen Spruch Ev. Matth. 28, 19. Der priesterlichen Verpflichtung zum Lesen der Horen meinte er am besten durch Lesen der Heiligen Schrift zu genügen, der ja doch die liturgischen Formeln nur entnommen seien.

Drändorff hat nach empfangener Weihe in Neuhaus und in Prag über drei Jahre lang gepredigt. Neuhaus liegt im südöstlichen Böhmen, nahe der Grenze Mährens und Niederösterreichs, und hat in der religiösen Bewegung jener Zeit eine gewisse Bedeutung gehabt. Dass er sich dort im Herbst 1421 aufgehalten hat, erfahren wir aus seiner Antwort auf die Frage seiner Richter: wo er gewesen sei, als das Kreuzheer vor Saaz lag. Man hatte ihn wohl in Verdacht, irgendwie an den Ereignissen beteiligt gewesen zu sein, die eben damals zu der schmählichen Flucht jenes in das nordwestliche Böhmen eingerückten Heeres führten.

Wahrscheinlich bald darauf hat sich dann Drändorff zu der Reise aufgemacht, auf der wir ihn noch zu begleiten haben. Sie führte ihn zunächst nach Meissen und Sachsen, wo er auch seinen Heimatsort noch einmal besucht haben mag. Wenn er sagt, seine Verwandten und Freunde daheim seien ihm nicht entgegengetreten, als er sich dem armen Leben Christi zuwandte, so darf man vielleicht annehmen, dass er auch hier Gesinnungsgenossen fand, wenn nicht sogar schon von Kindheit an nach dieser Richtung hin Anregungen empfangen hatte. Dass waldensische Anschauungen auch im nördlichen Deutschland verbreitet waren, ist nachgewiesen. Im übrigen möchte ich vermuten, dass er sich erst später, als man gewöhnlich annimmt, von dort nach dem südwestlichen Deutschland gewendet hat. Denn wenn er zu Ostern 1424 in einem Dorfe des Vogtlandes, wo die religiösen Neuerer gleichfalls Fuss gefasst hatten, gepredigt und gebeichtet hat, so geschah das wohl eben anlässlich dieser Reise. Den Namen des vogtländischen Orts und des beteiligten Geistlichen hat Drändorff in wohlgemeinter Absicht seinen Richtern verschwiegen.

Der Umstand, dass die böhmische Bewegung sich zugleich insbesondere gegen das Deutschtum im Lande und gegen das



anerkannte Reichsoberhaupt richtete, die Furcht vor den bösen Husiten hatte zwar in den anderen Reichsgebieten eine merkliche Rückwirkung zur Folge. Nicht bloss die Kreise, die zunächst an der Erhaltung der bestehenden Verhältnisse interessiert waren, Klerus, Fürsten, Ritterschaft, städtische Aristokratie, schlossen sich unter einander und mit der herrschenden Kirche enger zusammen. Trotzdem war eine husitische Propaganda in Deutschland keineswegs aussichtslos. In mehrfach erwähnter Art kamen ihr religiöse Meinungen entgegen, boten ihr politische und soziale Übelstände und Begehrlichkeiten Anknüpfungspunkte; und sie ist, wie namentlich neuere Forschungen dies festgestellt haben, in ziemlich weitem Umfange versucht worden.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, dass unter anderen auch Peter von Dresden in solcher Absicht aus Böhmen aufgebrochen sei. Denn die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht durchaus dafür, dass er mit dem „Petrus de Dräsen" gleichzusetzen ist, der 1421 in Regensburg wegen wiclifitischer Irrlehren verbrannt wurde. Eine nach anderer Richtung hinweisende Aussage Drändorffs in dem Verhörsprotokoll, wie es uns gedruckt vorliegt, steht dem meines Erachtens nicht unbedingt entgegen.

Drändorff, den wir im Vogtlande verliessen, hat die Würzburger Diözese nur durchreist, übrigens bei dieser Gelegenheit wohl den einen der beiden Diener mit sich genommen, die später mit ihm verhaftet wurden, einen Schneider aus Franken namens Henselin, während der andere, ein Weber namens Martin, aus seiner Heimat stammte.

Dann ist er weiter durch Schwaben gezogen. Er ist später bei seinem Verhör speziell nach dem Grunde seines Erscheinens hier gefragt worden und hat daraufhin ausgesagt: er habe sich von dem Zustande der Geistlichkeit in diesem Lande überzeugen und sehen wollen, ob er Kleriker finde, die nach der Regel Christi lebten. Freilich habe er wahrgenommen, dass dies nur wenige von ihnen thun wollten, vielmehr Simonie, Habsucht und Verschwendung in ihrer Mitte herrschten. Es liegt nahe genug, Drändorffs Angabe über jene Absicht auf die ganze Reise überhaupt zu beziehen, und sie weist mit aller Deutlichkeit darauf hin, dass die Anknüpfung von Beziehungen zu Anhängern des Waldensertums die Grundlage seiner Thätigkeit abgeben sollte. Die Bemessung seines Aufenthaltes in den verschiedenen Gegenden stand jedenfalls im Zusammenhang mit der Zahl und Ergiebigkeit der Anknüpfungspunkte, die er fand.

Weiterhin hat er am oberen Rhein gepredigt, wo er sich in den Diözesen von Strassburg und Basel und in anderen benachbarten Orten aufhielt. In Basel und dessen Umgegend hat er allerdings seiner Angabe nach nur die Leute wegen des Schwörens getadelt, sonst jedoch keine Lehrthätigkeit in Glaubens-



sachen ausgeübt. Dann aber wandte er sich nach Speier, dessen Verhältnisse damals besonders dazu angethan waren, einem Manne seiner Art eine fruchtbare Wirksamkeit für seine Geistesrichtung in Aussicht zu stellen. Zudem wirkte dort bereits als Schulrektor ein eifriger Gesinnungsgenosse, mit dem er einst studiert hatte: Peter Turnow aus Tolkemit am Frischen Haff.

Die Reichsstadt Speier lag, wie so manche andere ihres Zeichens, in fast unaufhörlichen Zwistigkeiten mit ihren Bischöfen, denen gegenüber sie die erworbenen und zum grossen Teil ihnen abgerungenen Rechte und Freiheiten ebenso kräftig zu wahren und zu erweitern suchte, wie jene das entgegengesetzte Ziel mit allen Mitteln verfolgten.

Die Bürger hatten im Sommer 1422 ein vor der Stadt gelegenes Stift zerstört, das den demnächst zu erwartenden Belagerern hätte als Stützpunkt dienen können. Darauf war das Domkapitel und die Weltgeistlichkeit teils, wie schon früher in ähnlichen Lagen, aus der Stadt geflohen, teils vertrieben worden, und ihr Besitz war der Plünderung verfallen. Zwar zu einer völligen Einstellung des Gottesdienstes, die eines der wirksamsten Mittel zur Bändigung aufsässiger Gemüter war, kam es damit nicht, da die Bettelmönche, die es auch sonst mit der Bürgerschaft gehalten hatten, in der Stadt blieben. Und für die Hauptmasse der letzteren kam auch ein Abfall von der Kirchenlehre als solcher gewiss nicht in Betracht. Ergab sich doch sogar eine merkwürdige Thatsache: als nämlich draussen im Reiche die Rede entstand, die Speierer seien zur husitischen Ketzerei abgefallen, und als daraufhin König Sigismund vom Reichstage in Nürnberg den Markgrafen Friedrich von Brandenburg eigens zur Untersuchung der Sache in die Stadt sandte, gewann dieser den Eindruck, dass an ihrer Rechtgläubigkeit nicht zu zweifeln sei. Aber wenn beispielsweise in früheren Verhandlungen von den amtlichen Vertretern der Bürgerschaft betont worden war, der Bischof sei nur ihr geistlicher Oberer und habe als solcher schlechterdings keine Herrschaftsrechte über sie zu beanspruchen, so berührte sich das doch unmittelbar mit Meinungen, wie sie weiter oben gekennzeichnet wurden, und in der breiten Masse wurden solche Gedankengänge gewiss noch weiter fortgesponnen.

Die bezeichnete Fehde war nach kurzer Dauer durch einen königlichen Schiedspruch beendet worden, der, wenn er auch die Selbständigkeit der Stadt nicht brach, doch sonst wesentlich zu ihren Ungunsten ausfiel. Kein Wunder also, wenn die Stimmung in der Bürgerschaft eine gereizte blieb oder nun erst recht wurde, mochte sie gleich thatsächlich auf längere Zeit hinaus nicht wieder zu einem gewaltsamen Ausbruch gelangen können.

Drändorff hat im Einvernehmen mit Peter Turnow ein längeres Manifest in lateinischer Sprache ausgearbeitet, welches

mit reichlichen Belegen insbesondere aus der Bibel und aus Kirchenvätern nachzuweisen sucht, dass eine ungerechtfertigte Exkommunikation unwirksam sei, dass ferner die Laien in keiner Weise zu dem geforderten blinden Gehorsam gegenüber dem Klerus verpflichtet seien, dass endlich der letztere keinerlei Befugnis zur Ausübung weltlicher Herrschaft besitze. Diese Fesseln gelte es zu brechen, dieses Joch abzuschütteln. Interessant ist am Schluss noch die Aufforderung an die Leser, selbst die in Klöstern und Kirchen an Ketten angeschlossenen Bücher nachzuschlagen, in denen sie finden würden, dass alles Dargelegte wohl begründet sei.

War nun zwar in Speier für den Augenblick keine rechte Gelegenheit mehr, solche Grundsätze auch in die Wirklichkeit zu übertragen, so bot sich eine desto aussichtsreichere in einem schwäbischen Streithandel, dessen Mittelpunkt nur ungefähr zehn Meilen gegen Osten hin entfernt lag, und der die Gemüter in weiten Kreisen heftig bewegte.

Die Stadt Weinsberg hatte ihre Reichsfreiheit gegen Konrad, den Herrn der dortigen Burg, zu verteidigen. König Sigismunds Gunst hatte sie diesem zu eigen gegeben, und Richtersprüche hatten die Verleihung bestätigt. Um den nichtsdestoweniger fortgesetzten Widerstand der Stadt zu brechen, die sich auf ein Bündnis von 33 Reichsstädten mit Augsburg, Ulm und Constanz an der Spitze stützte, war 1422 die Reichsacht über sie verhängt worden, und zu dieser gesellte sich 1424 noch die beim Papste erwirkte Exkommunikation durch den Würzburger Bischof, zu dessen Sprengel sie gehörte.

Dorthin sandte nun Dräudorff aus Speier — und von jetzt an bedient er sich der deutschen Sprache — einen ebenfalls auf die weitere Öffentlichkeit berechneten Brief, in dem er mit markigen Worten Bürgermeister, Rat und die ganze Gemeinde auffordert, sich durch den Bann nicht in ihrem gerechten Kampfe beirren zu lassen. Denn nach der Heiligen Schrift stehe der Geistlichkeit durchaus keine Befugnis zu, sich in weltliche Angelegenheiten einzumischen oder über sie zu urteilen. Etwas abseits liegt ein Punkt, der am Schluss berührt wird, ist aber gerade recht geschickt ausgewählt, um die Gemüter auf eine gleichfalls tiefempfundene Beschwerde gegen den Klerus hinzulenken. Wenn das Reich, so heisst es da, unthätig zusehen und sich Städte, Land und Leute durch Bannsprüche abnehmen lasse, so werde es zuletzt auch noch dahin kommen, dass die Geistlichkeit den Bürgern ihre Frauen abbanne.

Beigegeben war ein kürzeres Begleitschreiben, in welchem Dräudorff der Stadtobrigkeit in Weinsberg anheimstellt, den soeben erwähnten Sendbrief von der Kanzel vor der Gemeinde verlesen, auch abschriftlich in andern Städten verbreiten zu

lassen, und sich erbietet, selbst hinzukommen, wenn er auf Schutz rechnen könne. Noch müsse er sich allerdings gleich vielen andern gesinnungsverwandten Priestern zurückhalten, „es wäre denn, dass gemein Volk und Reichsstädte die Augen bass aufthäten.“ Man möge es ihm daher nicht verübeln, dass er seinen Namen und Aufenthaltsort vorläufig noch verschweige, und möge seinen Diener, den Überbringer, insgeheim hin- und hergehen lassen.

Ausser seinem Insiegel hat er unter beide Schriftstücke nur eine nicht ohne weiteres erkennbare Andeutung seines Namens gesetzt mit dem lateinischen Zusatz: ein Priester in der Hoffnung Jesu Christi und Prediger der heiligen Gottesgelahrtheit.

Nun ist von Weinsberg eine Einladung an ihn gekommen, allerdings anscheinend noch mit einem gewissen Vorbehalt, wie dies mit Rücksicht auf die von ihm gewahrte Anonymität wohl begreiflich erscheint. Daraufhin antwortete er, jetzt mit voller Namensunterschrift: er warte bloss einer nochmaligen Kundgebung darüber, dass man ihn zu haben wünsche, um dann zu kommen, ungeachtet aller ihm drohenden Gefahr. Nur möge man ebendeswegen die Sache geheim halten; zugleich aber möge man auch andere besenden, die der Sache Weinsbergs von Nutzen sein könnten. Er dachte dabei augenscheinlich an die schon früher andeutungsweise bezeichneten Priester seiner Richtung. Jedenfalls hat er beabsichtigt, solche dort um sich zu versammeln, hat vielleicht auch schon Aufforderungen in solchem Sinne ergehen lassen.

Und dann ist er von Speier aufgebrochen. Kühne Hoffnungen mögen ihn erfüllt haben. Die Reise führte ihn anscheinend zunächst nach Wimpfen. In dieser Stadt und in Heilbronn, die beiderseits mit Weinsberg besonders eng verbunden waren, war vielleicht sein Sendschreiben an die Weinsberger bereits bekannt geworden.

Gerade in Heilbronn, kaum noch eine Meile von Weinsberg, sollte ihn das Verhängnis ereilen. Er wurde hier, jedenfalls im Laufe des Januars 1425, verhaftet und erfuhr vom Bürgermeister, dass seinen Freund Peter Turnow in Speier das gleiche Schicksal betroffen habe.

Die Machthaber, die sich durch die Bewegung gleichmässig aufs empfindlichste bedroht fühlten, griffen augenscheinlich nach gemeinsamem Plane zu. In Speier that es der Bischof. Zur Verhaftung Dreändorffs hat allen Anzeichen nach Kurfürst Ludwig III. von der Pfalz, mit dessen politischem Interesse sich ein besonders reger Glaubenseifer vereinigte, den entscheidenden Anstoss gegeben, ja er ist, so zu sagen, die Seele des ganzen Verfahrens gewesen. Einen äusseren Anhalt zum Eingreifen gewährte eine Schutzherrschaft, die ihm über Heilbronn, wie auch über Wimpfen und Weinsberg zustand.

Von der Verhaftung Drändorffs wurde alsbald der Würzburger Bischof Johann II. benachrichtigt, zu dessen Sprengel auch Heilbronn gehörte. Dieser aber bestimmte unter dem 4. Februar 1425, dass der Gefangene von der Stadtbehörde an den Kurfürsten ausgeliefert und nach dessen Residenz Heidelberg gebracht werde, indem er zugleich die ihm zustehende Befugnis zur Untersuchung und Aburteilung des Falls dem Bischof Johann von Worms, in dessen Diözese Heidelberg lag, und den Professoren der Theologie und des kanonischen Rechts an der dortigen Universität übertrug.

Am Morgen des 13. Februars wurde das Verfahren vor dem Inquisitionsgericht eröffnet, das in der bezeichneten Zusammensetzung unter dem Vorsitz des Bischofs Johann von Worms in der Heidelberger Behausung des Speierer Bischofs zusammengetreten war. Der letztere, der früher erwähnte Raban, wohnte nebst noch andern Geistlichen und Rechtsgelehrten der Verhandlung als Zuhörer bei. Vor allem war aber auch der Kurfürst-Pfalzgraf gegenwärtig und hat sich nach Ausweis des Protokolls sogar persönlich an dem Verhör Drändorffs beteiligt.

Drändorff war sich vollkommen darüber klar, was ihm bevorstand. Wenn es möglich wäre — so sagt er bei der Befragung über seine Vermögensverhältnisse — sich für 1000 Gulden vom Tode loszukaufen, so könne er diese Summe recht wohl zahlen, aber er wisse nur zu gut, dass man nicht sein Geld, sondern seinen Tod wolle. Bitter beklagt er sich, dass die Richter zugleich seine Ankläger seien. Eigentümlich genug giebt er seiner Überzeugung davon Ausdruck, dass die Doktoren, die Universitätslehrer, ihm feindlicher gesinnt seien, als sogar die Bischöfe. Nicht in der Hoffnung, sein Schicksal dadurch irgendwie zu mildern, kann es geschehen sein, dass er gelegentlich auch aussagte, er habe in seinen Predigten eine Lehre der herrschenden Kirche gegen Angriffe verteidigt, die Lehre nämlich, dass Christus wahrer Gott und Mensch zugleich und das einzige Kind seiner Mutter gewesen sei. Vielmehr wird sie ihm eben als schriftmässig begründet erschienen sein. Denn auf diesem Grunde fussend bekannte er sich im übrigen völlig frei und unerschrocken zu den Sätzen, die ihm als abweichend von der Kirchenlehre vorgehalten wurden; sie brauchen hier, soweit sie ihrer allgemeinen Bedeutung wegen schon früher erwähnt wurden, nicht wiederholt zu werden.

Den ihm angesonnenen üblichen Inquisiteneid lehnte Drändorff seiner Überzeugung gemäss ab. Wollte er übrigens lügen, sagte er, so könnte er das auch vereidet thun. Immerhin wäre er, wie er weiterhin erklärte, bereit, seine Eigenschaft als Priester zu beschwören, wenn er damit alles ins Reine bringen und seine Richter vor Sünde bewahren könnte; aber er sehe ja doch, dass

das nicht möglich sei und dass er auf solchem Wege ihren Händen nicht entrinnen könne. Die Feststellung dieser seiner Eigenschaft, die er äusserlich durch Kleidung und Tonsur bekundete, aber sonst nur durch seine Versicherung, nicht durch ein amtliches Schriftstück zu beglaubigen vermochte, war ja von Bedeutung für den Fall. Der Nachweis galt natürlich den Richtern nicht für ausreichend erbracht. Doch ward, wie es unter solchen Umständen üblich war, Drändorff bei seiner Verurteilung auf alle Fälle vorsichtshalber degradiert, gerade so, wie dies später Peter Turnow erfuhr, der angab, wenigstens die niederen Weihen erhalten zu haben, und daneben Baccalaureus des Kirchenrechts war. Die sonst in Inquisitionsurteilen gewöhnliche, wenn auch thatsächlich nur auf eine Heuchelei hinauskommende Fürbitte an die weltliche Gewalt, mit den aus der Kirche Ausgestossenen, die ihr übergeben wurden, mild zu verfahren, ist wohl nicht bloss zufällig beiden Männern durch ihre Richter versagt geblieben.

Bei aller Festigkeit und Überzeugungstreue zeigt Drändorff doch in dem Verhör eine würdevolle Bescheidenheit. Für die Bischöfe, die wegen Ausübung weltlicher Herrschaft im Stande der Verdammnis seien, müsse man trotzdem beten, und er thue das. Gewisse Versäumnisse in seinen äusseren priesterlichen Obliegenheiten nachzuholen sei er bereit. An der Wahrheit der drei in dem Manifest verkündeten Sätze halte er fest, aber nicht hartnäckig, d. h. allerdings wohl, sofern ihm nicht deren Schriftwidrigkeit nachgewiesen werde. Die Pflicht, in zweifelhaften Dingen den Prälaten zu gehorchen, gibt er zu.

Geradezu rührend ist aber sein Bestreben, seine Gesinnungsgenossen zu decken, deren man selbstverständlich gern möglichst viele durch ihn erkundet und dann gefasst hätte. Hier sagt er absolut nichts aus, als was augenscheinlich überhaupt nicht mehr zu verheimlichen war. Einiges derartige wurde schon früher erwähnt. Die Frage, ob er Priester gefunden habe, die nach der Regel Christi lebten — also im Sinne seiner Richter Ketzer, gleich ihm selbst — beantwortete er: er hoffe, dass es viele solche gebe, aber sonst wisse er nichts von ihnen. Von den Priestern, die er in Weinsberg um sich zu versammeln gedacht habe, sei ein ihm dem Namen nach unbekannter, der sich übrigens von dem Verdacht des Husitismus gereinigt habe, in Köln; von den anderen wisse er nichts auszusagen. Begreiflicherweise legte man besonderen Wert darauf, von ihm weitere Aufschlüsse über die Verhältnisse in Speier zu erhalten. Er habe dort, sagt Drändorff, in drei verschiedenen Herbergen gewohnt und mit Peter Turnow verkehrt, und er nennt eine davon (Kesselhof), aber gewiss nur, weil sie dem Gericht ohnedies bekannt war; dass er sich auf die Namen der anderen beiden nicht habe besinnen können, wird man kaum glauben. Über das Manifest habe

Peter mit ihm konferiert; ob dieser die darin behaupteten drei Sätze für wahr halte, darüber möge er selbst aussagen, denn er habe das Alter dazu. Von den nach Weinsberg gesandten Briefen habe Peter gewusst, ohne jedoch die Sache zu billigen. Peter sei ein Mann untadeligen Lebens, wie dies viele in Speier bezeugen könnten, und eben deswegen habe er, Drändorff, sich zu ihm begeben. Dass derselbe nach der Lehre Christi lebe, hoffe er, kenne aber sonst Niemanden in Speier, der dies thue. Endlich unterlässt Drändorff nicht, sich insbesondere noch des einen unter seinen Dienern anzunehmen, der seine Briefe nach Weinsberg gebracht habe, aber ausserdem an der Sache ganz unbeteiligt sei.

Das erhaltene — leider durch mannigfache Lese- und Druckfehler entstellte — Protokoll bricht im Verlauf der zweiten Sitzung ab, die am Nachmittag des 13. Februars abgehalten wurde. Ob die Verhandlung noch über diesen Tag hinaus fortgesetzt worden ist, lässt sich nicht erkennen.

Das Urteil lautete, da Drändorff jedweden Widerruf ablehnte, selbstverständlich verdammend. Es liegt uns in seiner ganzen Ausführlichkeit vor und wird Drändorff etwa am 15. Eebruar verkündet worden sein. Am 17. hat er dann den Feuertod erlitten.

Das Verfahren war eigentlich nicht vollkommen rechtsbeständig, und dessen sind sich die Mitglieder des Gerichtshofs wohl bewusst gewesen. Nach den bestehenden kirchlichen Vorschriften durfte ein bischöfliches Gericht das Endurteil in einer solchen Sache nur mit Genehmigung des vom Papst für die betreffende, also in diesem Falle für die Mainzer Erzdiözese bestellten Inquisitors fällen. Diese zu erlangen ist aber hier entweder gar nicht versucht worden, oder sie wurde wenigstens nicht abgewartet. Die im Text des Urteils dafür gegebene Erklärung ist sehr fragwürdiger Natur. Um so einleuchtender wirkt der ausführliche Hinweis auf die grosse Gefahr, die der Rechtgläubigkeit durch die Verbreitung der wiclifitischen und husitischen Ketzereien drohe, auf die verwüstenden Ausbrüche der Husiten aus Böhmen und darauf, dass Drändorff verkündigt habe, demnächst werde eine grosse Verfolgung über die Prälaten kommen.

Dass der Fall doch viel zu denken gab, beweist eine merkwürdige Thatsache. Auf Befehl des Kurfürsten wurde alsbald an Papst Martin V. nach Rom nicht nur ein Verzeichnis der Irrlehren Drändorffs gesandt, sondern es wurden daran auch drei Vorschläge geknüpft. Erstens sei im Hinblick auf die drohende Husitengefahr und im Interesse möglichster Beschleunigung des Verfahrens gegen die Verbreiter von Irrlehren eine Abänderung der erwähnten Bestimmungen wegen der Teilnahme der päpstlichen Inquisitoren an diesem Verfahren in Erwägung zu ziehen. Zweitens möchte es rätlich sein, mindestens den Erzbischöfen und

Universitäten ein authentisches Verzeichnis der in Konstanz verdammten Lehren des Joh. Hus zukommen zu lassen. Um endlich drittens dem Verlangen der Utraquisten mit Erfolg entgegentreten zu können, empfehle es sich, Nachforschungen darüber anzustellen, ob vielleicht bisher nicht veröffentlichte Bestimmungen von Päpsten oder allgemeinen Konzilien vorhanden seien, welche die Austeilung des Heiligen Abendmahls nur unter einer Gestalt ausdrücklich geböten.

Über den Erfolg dieser Anregungen ist nichts bekannt. Das Verfahren gegen Peter Turnow hat Bischof Raban von Speier in Vollmacht des päpstlichen Inquisitors für die Mainzer Kirchenprovinz und wesentlich langsamer, als dies in Heidelberg geschehen war, zu Ende geführt. Der Verlauf des Prozesses wird sonst sehr ähnlich gewesen sein. Das Verdammungsurteil, das auf Turnows Beziehungen zu Drändorff stark Bezug nimmt, ist unter dem 3. April 1426 ausgestellt und jedenfalls kurz darauf vollzogen worden.

Gottfried Wilhelm Leibniz
und die deutschen Sozietäten des 17. Jahrhunderts[1].

Von

Ludwig Keller.

Von Gottfried Wilhelm Leibniz hat Friedrich der Grosse einmal gesagt, er stelle in seiner Person eine ganze Akademie von Gelehrten dar. In der That gibt es wenige wichtigere Gebiete menschlichen Wissens und Strebens, deren Vertreter nicht in dieser oder jener Beziehung einen Anspruch auf ihn geltend machen könnten. Fast alle seine Nachfolger haben staunend vor der Fruchtbarkeit und Vielseitigkeit dieses Geistes gestanden, dem es möglich war, zahlreiche Gebiete zu umspannen, von denen jedes einzelne auch in seiner damaligen Ausdehnung hinreichte, die Kraft eines arbeitsamen Gelehrten auszufüllen. Leibniz war nicht blos Jurist, Staatsmann und Volkswirt, sondern auch Mathematiker und Naturforscher, nicht blos Historiker und Theolog, sondern Philosoph von bahnbrechender Bedeutung, nicht nur Diplomat und Gelehrter, sondern auch ein Schriftsteller von seltener Kraft der Formen wie des Ausdrucks in den zahlreichen Sprachen, die er beherrschte und gebrauchte.

Man weiss, dass das Mittelalter in geistiger Beziehung in erster Linie auf die übersinnlichen Dinge gerichtet war und vornehmlich mit den Kräften des Gemüts und der Phantasie seine Geisteswelt sich ausgestaltete; seit dem 16., vornehmlich aber seit dem 17. Jahrhundert begann eine neue Geistesrichtung in weiten Kreisen Boden zu gewinnen — eine Richtung, welche auf die Beobachtung, Berechnung und Erkenntnis mehr des Seienden als des Übersinnlichen abzielte, ein Geist, der nicht bloss auf das

[1]) Der vorliegende Aufsatz ist in wesentlichen Teilen zum ersten Mal gedruckt worden in der Zeitschrift des allgemeinen deutschen Sprachvereins vom 1. August 1891 (VI. Jahrgang Nr. 8/9), nachdem er in veränderter Gestalt am 19. Mai 1891 bei der VI. Hauptversammlung des Sprachvereins zu Hannover als Festrede Verwendung gefunden hatte. Der Aufsatz gehört seinem Inhalt nach in erster Linie in die Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, wo wir ihn nunmehr festhalten.

Wesen Gottes und die Beziehungen der Menschen zu Gott, sondern auch auf das Wesen der Natur und auf die Beziehungen der Menschen zur Natur und untereinander gerichtet war.

Solch grosse geschichtliche Wendungen pflegen nicht auf einmal einzutreten, auch nicht durch einen einzelnen Mann bewirkt zu werden; aber innerhalb des Kreises von Männern, die auf diesen Umschwung hingewirkt haben, verdient neben Baco kein Name mit grösserem Nachdruck genannt zu werden als der von Leibniz und insofern erschöpft sich die allgemeine Charakteristik nicht, wenn man ihn als Bahnbrecher auf zahlreichen Wissensgebieten bezeichnet; man muss vielmehr sagen, dass wir in diesem Manne einen der Urheber und Wortführer jener Geistesrichtung zu betrachten haben, welche wir als eine wesentliche Eigenart der neueren Zeiten gegenüber der Weltanschauung des Mittelalters zu betrachten gelernt haben.

Diese Geistesrichtung, die sich ihres Gegensatzes gegen die älteren Jahrhunderte wohl bewusst war, hat in manchem ihrer späteren Vertreter die Neigung gezeigt, die Bedeutung der übersinnlichen Dinge, soweit sie ausserhalb der unmittelbaren Erfahrung und Berechnung oder des zwingenden logischen Schlusses liegen, zu unterschätzen und die Kräfte des Gemüts, wie sie sich in der Religion bethätigen, gegenüber den Kräften des Verstandes, die in der Wissenschaft wirksam sind, ungepflegt bei Seite zu stellen. Indem sie damit in eine ähnliche Einseitigkeit verfiel, wie sie die Träger der älteren Anschauung gegenüber den Erfahrungs-Wissenschaften an den Tag gelegt haben, hat sie sich viele Gegner geschaffen und viele Kräfte des Menschenlebens in ihrer Wirkung unterschätzt.

So begreiflich es ist, dass jede Richtung geneigt ist, nur den Dingen Daseinsberechtigung zuzuerkennen, die sich ihrer Methode und Denkart am sichersten erschliessen, so ist doch ein solches Verfahren von schweren Nachteilen begleitet und um so mehr verdient es bemerkt zu werden, dass einer der Männer, auf den die neuere Richtung sich mit Recht in besonderem Sinn berufen darf, dem späteren Geschlecht hierin nicht vorangegangen ist. Leibniz war viel zu weitsichtig, um zu verkennen, dass auch den Dingen, die sich mehr als Forderung des Gemüts den Menschen erschliessen oder aufdrängen, und den Vorstellungen, die weniger dem naturwissenschaftlichen Beweise als dem persönlichen Glauben zugänglich sind, im Leben der Völker eine grosse Bedeutung innewohne und für den Einzelnen die gleiche Gewissheit wie Sätze der Erfahrung erlangen, ja sogar stärkere Antriebe zum Handeln als irgend welche Erfahrungsthatsachen abgeben können.

Es ist von je bemerkt worden, dass Leibniz in seinen Schriften mit weit mehr Ehrfurcht und weit häufiger von der

Religion, von Gott und der Unsterblichkeit im Sinne des Christentums zu sprechen pflegt, als es bei den Naturforschern und Mathematikern, die auf seinen Schultern standen, im Lauf der Zeit üblich zu sein pflegte. Wir sind in keiner Weise berechtigt, dies lediglich als Anpassung zu bezeichnen; vielmehr durchzieht der Zug zur Religion das ganze Wesen des Mannes und keine Schilderung seines Strebens darf versäumen, diesen Zug als wesentlichen Antrieb in sein Denken und Thun einzustellen.

Der Widerspruch gegen diejenige Auffassung der Religion, wie sie in den herrschenden Kirchen vertreten wurde, wurzelte bei den Anhängern der Erfahrungswissenschaften zum Teil in der begründeten Überzeugung, dass die Naturbetrachtung der Dogmatiker unhaltbar sei; der Schritt, von hier aus bis zur Bestreitung der überlieferten religiösen Vorstellungen überhaupt vorzugehen, war kein weiter. Leibniz aber, der sich in seiner Naturphilosophie mit den Naturforschern eins wusste, wollte ihn nicht mitmachen; schon im Jahre 1668 schrieb er eine kleine Abhandlung gegen diejenigen, welche die Naturwissenschaften benutzten, um den Atheismus aus ihnen zu begründen, und bezeichnenderweise legte er seinen Ausführungen den Satz Bacos zu Grunde, welcher besagte, dass es lediglich die oberflächliche Beschäftigung mit den Wissenschaften sei, welche von Gott abführe, gründliche Forschung führe vielmehr zu ihm hin. In der Schrift über die Theorie der abstrakten Bewegung, die er im Jahre 1671 der Pariser Akademie widmete, erklärt er, dass er mit der höchsten Anspannung sich auf die Geheimnisse des Glaubens geworfen habe; nachdem er alles durchforscht, müsse er sich auf die Seite derer stellen, „denen die Verteidigung des Glaubens nicht verachtungswert erscheint.“ Gerade in den Naturwissenschaften, oder doch in der Naturphilosophie wollte er die Mittel zu dieser Verteidigung finden. Besonders deutlich spiegeln sich seine Anschauungen in dem Stiftungsbriefe der Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 11. Juli 1700 wieder, der von Leibniz verfasst ist. Die Akademie, heisst es dort, solle sich besonders mit gemeinnützigen Studien, d. h. im Unterschied von dem scholastischen Wissenschaftsbetrieb in erster Linie mit der Förderung der Naturbeobachtung, mit der Pflege der deutschen Geschichte und mit der Erhaltung und Besserung der deutschen Sprache beschäftigen; sie solle sich ferner „die Pflege des wahren Christentums sowohl in der Christenheit als bei entlegenen, noch unbekehrten Personen angelegen sein lassen“, und endlich solle sie, um als Sammelpunkt für alles ächt Menschliche dazustehen, auch Leuten „von anderen Nationen und Religionen“ die Aufnahme nicht versagen. Die Aufgaben, die Leibniz der neuen Gesellschaft vorzeichnet, stehen unter sich in engerem Zusammenhang, als es auf den ersten Blick scheinen mag: sie legen den Nachdruck auf diejenigen Wissensgebiete,



die innerhalb der herrschenden Kirchen nicht die Pflege fanden, die sie nach Leibnizens Überzeugung verdienten, nnd sie fliessen in ihrer Gesamtheit aus einer Auffassung des Christentums, die über den damals herrschenden Kirchen und Bekenntnissen stand und die in ihren letzten Zielen ohne Ansehen der bestehenden Konfessionen auf das Wohl der Menschheit gerichtet war.

Eben aus dieser Auffassung des Christentums floss auch sein Bestreben, die „gemeinnützigen Studien“ und ihre Ergebnisse thunlichst zum Gemeingut aller Stände zu machen. Während die Mehrzahl der Männer, in deren Umgebung Leibniz lebte und wirkte, es für unangemessen, ja für gefährlich hielt, alle Gebiete des Wissens auch dem Volke zu erschliessen, ging seine Überzeugung dahin, dass alle Menschen berechtigt seien, an den Errungenschaften menschlicher Geistesarbeit Anteil zu gewinnen, und dass erst dann, wenn dies Ziel erreicht sei, ein besserer Zustand der Gesellschaft sich erzielen lasse. Diese Überzeugung ist es im letzten Grunde gewesen, die ihn ganz im Gegensatz zu der grossen Mehrzahl der Gelehrten unter den Zeitgenossen zum Anwalt der Sprache des gemeinen Mannes, zum Verteidiger unserer deutschen Muttersprache gemacht hat.

Es ist bisher im allgemeinen üblich gewesen, Leibnizens deutschsprachliche Bemühungen als Ausfluss seiner Vaterlandsliebe zu betrachten. Ich will diesen Beweggrund nicht unterschätzen; dass aber der eigentlich bestimmende Antrieb tiefer lag, lässt sich daraus leicht erkennen, dass Männer, die an Vaterlandsliebe hinter Leibniz keineswegs zurückstanden, für die Pflege der Muttersprache keinen Sinn besassen, und dass andererseits Gelehrte, die ausserdeutscher Herkunft waren, sich mit Leibniz in den gleichen Bestrebungen begegneten.

Wenn ich in dieser Beziehung an das Beispiel eines älteren Zeitgenossen, nämlich des Johann Amos Comenius, erinnere, so geschieht es nicht bloss, um auf die Beweggründe von Leibnizens Sprachbestrebungen Licht fallen zu lassen, sondern um eines Mannes zu gedenken, dessen gesamte Denkart und Geistesrichtung mit derjenigen unseres Gelehrten ungemein verwandt ist und der daher nicht ungenannt bleiben sollte, wo eine Schilderung von Leibniz Eigenart versucht wird. Es sind nicht nur die Schulbücher des Comenius gewesen, die Leibniz, wie er selbst erzählt, einst benützt hat; wenn man das uneingeschränkte Lob liest, welches er den Ansichten des Comenius zuteil werden lässt, ein Lob, welches nach ihm erst Herder wieder in gleicher Allgemeinheit ausgesprochen hat, so ist einleuchtend, dass er mehr von dessen Weltanschauung gekannt und sich angeeignet hat, als die Leibnizforscher bisher anzunehmen pflegten. Wie dem auch sein mag, so steht doch fest, dass die Stellungnahme beider Männer zu den grundsätzlichen Fragen oft

bis zu den Einzelheiten herab ausserordentlich verwandte Züge zeigt. Auch bei Comenius standen die Erfahrungswissenschaften, denen er zuerst die Berechtigung als Schulfach erkämpfte, in besonders hohem Ansehen; auch Comenius wollte die Wissenschaften, die er als solche überaus hochschätzte, nicht als Eigentum einer Kaste von Gelehrten betrachtet wissen, sondern er wollte sie (wie Leibniz) allen Menschen zugänglich und für das Wohl der Menschheit und die Ehre Gottes nutzbar machen; Comenius endlich wollte, obwohl er wie Leibniz lateinisch schrieb und einer Weltsprache das Wort redete, die Volkssprachen gepflegt wissen, und er ist es gewesen, welcher im Gegensatz zu den damals geltenden Grundsätzen das Deutsche zum Unterrichtsgegenstand erhoben hat.

Gottfried Wilhelm Leibniz war am 1. Juli 1646 zu Leipzig geboren. Seine frühzeitig hervortretende Neigung für philosophische Beschäftigung erhielt durch seinen Lehrer Jacob Thomasius (den Vater des durch seinen Kampf gegen die Gewissensknechtung und die Hexenprozesse bekannt gewordenen Christian Thomasius) schon frühzeitig Nahrung. Nachdem er am 26. Januar 1664 die philosophische Magisterwürde erworben hatte, beabsichtigte er in das akademische Lehramt bei der philosophischen Fakultät in Leipzig einzutreten, wünschte aber vorher bei der juristischen Fakultät den Doktorgrad zu erwerben. Die Juristen glaubten, Gründe zu haben, ihn einstweilen zurückstellen zu müssen, und Leibniz, hierdurch schwer gekränkt, begab sich auf die Universität Altdorf, wo er am 5. Oktober 1666 zum Doktor beider Rechte befördert wurde. Der Versuch, ihn in Altdorf festzuhalten, gelang nicht; er ging nach Nürnberg, wo ein Verwandter, der Senior des geistlichen Ministeriums, Justus Jacob Leibniz und dessen Freund, der Prediger Dilherr, ihn mit offenen Armen aufnahmen.

Dieser Nürnberger Aufenthalt ist durch die Beziehungen, in die er ihn brachte, für Leibniz von grösster Wichtigkeit geworden. Die Männer, die wir nannten, gehörten nebst ihren Freunden zu den angesehensten Personen in der alten Reichsstadt. Justus Jacob Leibniz und Dilherr waren nebst dem Prediger Daniel Wölfer und Anderen Angehörige einer im Stillen wirkenden Sozietät, die von Aussenstehenden wegen der Beschäftigung mit den Naturwissenschaften, in deren Mittelpunkt damals die Chemie (Alchymie) stand, als Alchymisten bezeichnet zu werden pflegten. Derartige Gesellschaften, die untereinander in Verbindung standen, gab es damals an manchen Orten, so im Haag, in Amsterdam, in London, Hamburg u.s.w.; man nannte sie auch Rosenkreuzer. Infolge der verwandtschaftlichen Beziehungen ward Leibniz selbst

Mitglied des Bundes und erhielt bald sogar einen Vertrauensposten innerhalb desselben[1]).

Wie man auch über den Wert dieser Gesellschaften urteilen mag, so ist doch gewiss, dass Leibniz, wie er selbst gesteht, die Eindrücke, die er in dem wichtigsten Abschnitt seines Lebens — er war damals 21 Jahre alt — unter der Leitung so bedeutender Männer empfangen hat, bis in sein spätes Alter bewahrt hat; so abfällig er über das Streben des Goldmachens urteilt, so eifrig hat er sich doch auch noch später mit der Deutung alchymistischer Rätsel beschäftigt, und man braucht sich darüber nicht zu wundern, wenn man bedenkt, dass selbst der grosse Baco für die Bestrebungen der „Alchymisten“ Teilnahme besessen hat.

In Nürnberg war es, wo Leibniz den ehemaligen Minister des Kurfürsten von Mainz, den Freiherrn Joh. Christian von Boineburg, kennen lernte, der den jungen Mann bestimmte, ihm zunächst nach Frankfurt und dann nach Mainz zu folgen. An ersterem Orte lernte er unter anderem Phil. Jac. Spener kennen, und in Mainz trat er in die Dienste des Kurfürsten, der ihn zu verschiedenen politischen und diplomatischen Geschäften heranzog. Von hier aus begann er einen folgenreichen Briefwechsel mit Heinrich Oldenburg, dem Gesandten Bremens in London, der Mitglied jener „unsichtbaren Gesellschaft“ war, in welcher einige Jahrzehnte früher auch Comenius verkehrt hatte und aus welcher nachmals die Royal Society erwachsen ist. Zu diesem Londoner Kreise, zu welchem Theod. Haak, Robert Boyle, John Wallis, Wilkins und andere mehr gehörten, entwickelte sich eine dauernde Beziehung, die für die Richtung seiner Studien bedeutungsvoll wurde.

Gegen Ende des Jahres 1669 bat ihn Boineburg, eine Schrift des Marius Nizolius „Über die wahren Prinzipien“ von 1553 neu herauszugeben; er that es und fügte ausser einem Brief an seinen alten Lehrer Thomasius eine kleine Abhandlung hinzu, in welcher er sich über den philosophischen Stil aussprach. Die Erfordernisse dieser Redeform, sagte er, seien vor allem Klarheit, Wahrheit und Formvollendung, und in allen diesen Beziehungen seien, fügte er hinzu, die Vorzüge der deutschen Sprache bisher unterschätzt worden.

Keine Sprache, meinte er, sei mehr geeignet, die Unklarheit philosophischer Systeme an den Tag zu bringen als die deutsche;

---

[1]) Über die Beziehungen von Leibniz zu den Kultgesellschaften des Humanismus — er war Sekretär der Nürnberger Sozietät — haben wir in diesen Heften wiederholt gehandelt; s. u. a. M.H. Bd. IV (1895) S. 90 ff. und die Register s. v. Leibniz. — Über Leibniz und den Platonismus siehe M.H. Bd. VII (1898) S. 331. — Die Nürnberger Sozietät hielt ihre geheimen Sitzungen in der städtischen Münze, in deren Gebäuden auch in anderen Städten die Brüder oft zusammenkamen.



sie sei für wirkliche Dinge und klare Begriffe reich an Ausdrücken, zu allen erdichteten Spitzfindigkeiten aber völlig ungeschickt.

Es konnte ihm nicht verborgen sein, dass er sich mit solchen Bemerkungen sowohl zu seinem Gönner Boineburg wie zu dessen Freunden in einen gewissen Gegensatz stellte; diesen Männern war, wie Leibniz einmal selbst sagt, „aller Lust und Fleiss, so von anderen auf die deutsche Sprache gewendet wird, verhasst und verdächtig"; man darf doch nicht vergessen, dass die mächtigsten Bildungsträger jener Jahrhunderte, nämlich die Kirche und die Universitäten weder für die Pflege der Naturwissenschaften noch der Volkssprachen eine Vorliebe besassen, und man braucht sich im Grunde nicht zu wundern, dass Leibniz, der in diesen und anderen Beziehungen grundsätzlich von jenen abwich, gerade unter den Mitgliedern der Universitäten viele Gegner besessen hat, und dass die protestantische Kirche, die ihn nie als Gläubigen betrachtet zu haben scheint, ihm schliesslich das kirchliche Begräbnis verweigert hat.

Die Mainzer Thätigkeit war für ihn nicht immer eine befriedigende; es war ihm daher erwünscht, dass ihn diplomatische Geschäfte nach Paris riefen und dort längere Zeit festhielten. Inzwischen hatten sich die Beziehungen zu den obengenannten Londoner Freunden so befestigt, dass er sich zu Anfang 1673 entschloss, sie in London aufzusuchen; er hatte seit Februar vielfache Besprechungen mit Boyle, Oldenburg u. A.; in einem Schreiben vom 20. Februar 1673 — dasselbe ist in der Bibliothek zu Hannover erhalten[1]) — bittet er die „Akademie", deren Mitglieder jene Männer waren, um Aufnahme; am 9. April ward er wirklich aufgenommen und trat mit den berühmten englischen Gelehrten dadurch in noch nähere Verbindung.

Der Tod seines bisherigen Gönners, des Kurfürsten von Mainz, der in demselben Jahre erfolgte, machte die Fortdauer seines Mainzischen Dienstes unsicher.

Ein brieflicher Verkehr, den er schon seit 1671 mit dem Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg begonnen hatte, führte zu Anträgen, die seinen Eintritt in den Dienst des Hannoverschen Hofes bezweckten. Während Leibniz anfangs gezögert hatte, erklärte er sich Ende 1675 zur Annahme bereit und erhielt im September 1676 den Ruf als Vorstand der herzoglichen Bibliothek in Hannover mit dem Titel eines Hofrats und einer Besoldung von 600 Thalern.

Im Oktober 1676 trat er die Reise an, ging aber zuerst abermals nach London und von dort nach Amsterdam und in den Haag, wo er Spinoza aufsuchte; Ende Dezember 1676 traf

---

[1]) Bodemann, Briefwechsel des G. W. Leibniz. 1889 S. 209.



er in Hannover ein, und mit seiner Ankunft begann diese Stadt ein Mittelpunkt geistigen und wissenschaftlichen Lebens zu werden; es bewahrheitete sich, dass dieser Mann „eine ganze Akademie von Gelehrten ersetzte“. Er entwickelte alsbald eine Vielseitigkeit, die Mitwelt wie Nachwelt in Staunen gesetzt hat. Er begann mit einer Abhandlung über die Apokalypse, erörterte mit Hocher in Wien den Gedanken eines neuen Gesetzbuches, schrieb fast gleichzeitig die Entdeckungsgeschichte des Phosphors, wechselte mit Newton durch Oldenburgs Vermittelung Briefe über das Tangentenproblem, schrieb die berühmt gewordene Nova Algebrae promotio, verfasste ein staatsrechtliches Gutachten für den Herzog und veröffentlichte einen Dialog (wie er es nannte), der auf die Einführung einer allgemeinen Zeichensprache hinwirken sollte. Das geschah alles in dem einen Jahre 1677. Wenn man sich eine Vorstellung von dem Umfange des Briefwechsels bilden will, den er neben seinen sonstigen Arbeiten führte, so muss man sich einmal einen Einblick in die Briefsammlung verschaffen, welche sich in der königl. öffentlichen Bibliothek zu Hannover befindet; daraus ergiebt sich, dass dort über 15 000 Briefe ruhen, die von ihm geschrieben, bezw. an ihn gerichtet sind.

Dabei ist es die Eigenart dieses Mannes, dass er nichts Neues lernte, ohne daraus etwas für das Leben und die menschliche Wohlfahrt zu schöpfen; als ihn der Herzog, teils um seinem Drange nach Bethätigung Raum zu geben, teils um ihn fester an den Hof zu fesseln, zum Mitglied der Justizkanzlei ernannt hatte, wurde bald darauf die Abschaffung der Hexenprozesse beschlossen, und wenn in Hannover früher als anderwärts diesem Unfug Einhalt gethan ward, so ist es zum Teil unzweifelhaft der Einwirkung unseres Gelehrten zuzuschreiben.

Seine damaligen Gegner pflegten zu sagen, Leibniz sei ein Projektenmacher, und sofern sie damit sagen wollten, dass er unermüdlich war in Vorschlägen und Anregungen, die nach seiner Überzeugung dem Wohle seines Vaterlandes und der Menschheit dienen konnten, so hatten sie darin ganz recht. Wir besitzen von ihm aus dem Jahre 1678 ein Verzeichnis solcher Vorschläge verschiedenster Art, deren Mehrzahl uns hier nicht berührt, aber einer ist darunter, der für die Gedanken, die ihn bewegten, und für die Art und Weise, wie er sie zur Ausführung bringen wollte, sehr bezeichnend ist. Er empfiehlt nämlich dem Fürsten oder Staatsmanne, für den die Denkschrift bestimmt war — wir kennen seinen Namen nicht — die Stiftung oder Beförderung einer Societas Theophilorum vel amoris divini, d. h. eine „Gesellschaft von Gottesfreunden oder der Liebe Gottes“, welche (wie er sagt) „allda anzufangen hätten, wo die Jesuiten aufhören“, und die Studien betreiben könnten, welche die Jesuiten nicht zu treiben pflegen, nämlich die Naturwissenschaften und die Heilkunde;

diese Gesellschaft hätte die Jugend in den höheren Wissenszweigen zu unterrichten, „insbesondere in Theologia mystica, so summus hujus instituti gradus, dazu die Chymica und Arcana naturae eine herrliche Anleitung geben“, dagegen sollten sie die schulmässige, d. h. die scholastische Theologie nicht betreiben. Das wäre, schliesst er, „das herrlichste Institutum, so zu ersinnen“; dasselbe würde sich über die ganze Welt verbreiten können, da solche Männer überall willkommen sein würden [1]).

Ganz im Unterschied von der Mehrzahl der Gelehrten, die sich damit begnügten, Bücher zu schreiben und drucken zu lassen, die Durchführung ihrer Ideen aber und die praktische Verwertung andern überliessen, war er von dem lebhaften Bestreben erfüllt, seinen Schriften und Entwürfen thatsächliche und unmittelbare Nutzanwendung zu geben. Es war ihm vollkommen klar, dass kein wichtiger Gedanke in der Welt sich durchzusetzen pflegt, wenn es nicht gelingt, Männer zu finden, die für seine Ausgestaltung kämpfen; er wusste genau, dass es ganz etwas anders ist, einen Gedanken auszusprechen und ihn durchzuführen, und wenn er gern Entwürfe und Vorschläge machte, so versäumte er selten, zugleich die Wege anzudeuten, wie sie nutzbar zu machen seien, und oft ging er selbst mit thatsächlichen Schritten und Massregeln voran.

Die erste ausführliche Niederschrift der Gedanken und Wünsche, mit denen er sich in Sachen der deutschen Sprache und der deutschen Sozietäten trug, fällt in die Anfangsjahre seiner Hannoverschen Thätigkeit; er hat sie niedergelegt in der erwähnten Schrift: „Ermahnung an die Teutschen, ihren Verstand und Sprache besser zu üben, nebst Vorschlag einer teutsch gesinnten Gesellschaft“. Wenige Jahre später (nicht, wie bisher meist angenommen wurde, erst um 1697 [2]) scheint die inhaltlich verwandte Abhandlung entstanden zu sein, welche unter dem Titel: „Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache“ zuerst gedruckt worden ist, die aber in der zu Hannover erhaltenen Urschrift den Titel trägt: „Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Aufrichtung eines deutschen Ordens“.

Schon diese Titel bestätigen die Bemerkungen, die wir soeben gemacht haben: nicht mit Vorschlägen über die Herstellung der Sprachreinheit wollte er sich begnügen, er wollte gleichzeitig auch die Mittel angeben, durch welche die Bahn dafür

[1]) Werke des Leibniz, herausg. von Klopp. V, 21 f.

[2]) Ich stimme Schmarsow, Leibniz und Schottelius (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte, Strassburg 1877) zu und glaube, dass der erste Entwurf weit älter ist als 1697.

zu öffnen sei; denn dem Übel, das er vor sich sah, war mit schönen Reden — das wusste er wohl — nicht abzuhelfen; Männer brauchte er, die den Worten Thaten folgen liessen und die sich mit vereinten Kräften der Fremdsucht wiedersetzten.

Angesichts dieses Umstandes ist es nun sehr merkwürdig, dass beide Schriften zu Leibnizens Lebenszeit nicht veröffentlicht worden sind und dass, als sein ehemaliger Gehülfe Eccard die eine derselben, nämlich die Unvorgreiflichen Gedanken, im Jahre 1717 zuerst herausgab, gerade diejenigen Abschnitte ganz unterdrückt worden sind (§ 114—119), welche die Zuspitzung des gesamten Inhalts, nämlich die Forderung „eines deutschen Ordens", enthalten.

Es ist möglich, dass die Gründe, welche Eccard bestimmten, die wichtigsten Stellen zu streichen, Leibniz ehedem abgehalten hatten, die Vorschläge der Öffentlichkeit zu übergeben: die Zeiten waren für die Errichtung einer solchen Gesellschaft nicht günstig. Die „Unvorgreiflichen Gedanken" haben die Form einer Denkschrift und nehmen durchweg Rücksicht auf ein „hocherleuchtetes, vornehmes Haupt", dem sie überreicht werden sollten und vielleicht überreicht worden sind. Wäre der Fürst, an den hier gedacht worden ist, für den Plan gewonnen worden, wie ehedem Fürst Ludwig von Anhalt für die „Fruchtbringende Gesellschaft" gewonnen worden war, so wäre vielleicht der „Deutsche Orden" ins Leben getreten und die Schrift des Leibniz wäre nicht im Schreibtisch liegen geblieben. So aber blieb der Gedanke Entwurf — ein Entwurf freilich, der im Zusammenhang mit den verwandten Bestrebungen für uns von grossem Interesse ist.

Wenn man nämlich Leibnizens Vorschläge genauer betrachtet, so tritt die Thatsache klar ins Licht, dass er mit den älteren Sozietäten engste Fühlung besessen hat: sie lehnen sich so eng an die früheren Erscheinungen an, sprechen mit so warmem Lob von der vornehmsten Gesellschaft, der „Fruchtbringenden" (ohne indessen für ihre Schwächen blind zu sein), verraten eine so genaue Kenntnis ihrer Verhältnisse und der Schriften einzelner Wortführer, dass irgend eine nähere Beziehung zur „Akademie des Palmbaums" vorhanden gewesen sein muss. Es ist für mich nicht zweifelhaft, dass es diese älteren, viel verspotteten fälschlich sogenannten Sprachgesellschaften gewesen sind, an welchen sich der Eifer des grossen deutschen Gelehrten für die deutsche Sprache entzündet hat, und damit treten, wie mir scheint, diese Gesellschaften wenigstens in dieser Beziehung unter einen Gesichtspunkt, der erneute Beachtung für sie fordert.

Wenn man die Lebensgeschichte des Leibniz durchgeht, so wird man keinen Zeitabschnitt finden, der ihm die älteren Sozietäten so nah hätte bringen können wie die Nürnberger Jahre, wo er Mitglied der „Rosenkreuzer-Gesellschaft" wurde. Wir wissen

aus dem Briefwechsel Harsdörffers, dass J. G. Schottelius' Schriften, die für Leibniz eine Hauptquelle gewesen sind, unter den Nürnberger Mitgliedern der „Fruchtbringenden Gesellschaft" (auch Schottelius war Mitglied) in hohem Ansehen standen; Schottelius „Ausführliche Arbeit von der Teutschen Hauptsprache" erschien als Erweiterung seiner früher erschienenen „Sprachkunst" im Jahre 1663 zu Braunschweig, also wenige Jahre, ehe Leibniz nach Nürnberg kam. In Nürnberg selbst lebten nicht bloss Mitglieder der „Fruchtbringenden Gesellschaft", sondern es gab seit 1644 dort auch eine eigene Sozietät, den „Blumenorden". Philipp von Zesen, der auch Mitglied des Palmbaums war, hatte im Jahre 1643 zu Hamburg eine Gesellschaft gegründet, welche wegen ihres Symbols der drei Rosen die Rosen-Gesellschaft hiess, die sich selbst aber die deutsch-gesinnte Gesellschaft nannte und welche dieselben Formen und Einrichtungen besass wie die übrigen Sozietäten, vor allem die Köthener (die Fruchtbringende), die Nürnberger und die Strassburger Sozietät, die die Gesellschaft zur Tanne genannt wurde.

„Ich will", sagt Leibniz unter anderem in der „Ermahnung an die Teutschen", „die unsterblichen Namen derer Fürsten alhier nicht anführen, welche in die so löblichen Gesellschaften — er findet nicht bloss die Fruchtbringende Gesellschaft, sondern auch die übrigen „löblich" — getreten, dadurch man die deutschen Gemüter erwecken wollen und die gewisslich nicht geringe Frucht gebracht. Unsrer Gelehrten aber, so dazu Lust bezeiget, sind sehr wenige gewesen, teils weil einige unter ihnen gemeinet, dass die Weisheit nicht anders als in Latein und Griechisch sich kleiden lasse, aber auch weil manche gefürchtet, es würde der Welt ihre mit grossen Worten gelarvte Unwissenheit entdecket werden. Davor aber haben sich grundgelehrte Leute nicht zu befürchten, sondern vielmehr für gewiss zu halten, dass jemehr die Weisheit und Wissenschaft unter die Leute kommen wird, jemehr sie ihrer Vortrefflichkeit Zeugen finden werden."

Die Wirkungen der Fremdsucht, fährt er fort, sind für die Gelehrten wie für das Volk nur schädliche gewesen, für die Gelehrten, insofern sie dadurch nur zu oft verleitet worden sind, sich bei unbrauchbaren Dingen aufzuhalten und lediglich für Büchergestelle zu schreiben, für die Nation, insofern als diejenigen, so kein Latein gelernt, von der Wissenschaft so gut wie ausgeschlossen worden sind. „Eine wohlausgeübte Muttersprache befördert wie ein rein poliertes Glas die Scharfsichtigkeit des Gemüts und giebt dem Verstand eine durchleuchtende Klarheit."

Es haben die „preiswürdigen Fruchtbringenden" — dieser Ausdruck ist später von einem Überarbeiter gestrichen worden und durch die Worte ersetzt: „die preiswürdigen Personen", — so sich unserer Sprache angenommen, viele Jahre mit der deutschen

Nachlässigkeit und selbst Verachtung gestritten, aber nicht gesieget. Diejenigen, meint er, die selbst nichts Gutes vollbringen, pflegen auch der besten Anschläge so lange zu spotten, bis sie durch den unwidersprechlichen Erfolg eines Besseren belehrt sind. Das Streben der Fruchtbringenden Gesellschaft sei u. A. deshalb gescheitert, weil sie die deutsche Sprache wohl in der Dichtkunst, nicht aber in den Wissenschaften und Hauptmaterien geübet und zur Anerkennung gebracht hätte. Dies sage er nicht, um das „herrliche Vorhaben“ jener Gesellschaft herabzusetzen, sondern um zu beweisen, dass trotz ihres Misserfolgs die Hoffnung auf den Sieg nicht aufzugeben sei.

Unter den Mitteln und Wegen, welche zur Besserung führen können, empfiehlt er namentlich die Erneuerung des älteren deutschen Schrifttums. „Wie haben es doch unsere Vorfahren vor hundert und mehr Jahren gemacht, sagt er, dass sie ganze Folianten mit reinem Deutsch gefüllet?“ „Ich erinnere mich unterschiedliche Mal, dass ich, wenn ich über einige vor Jahren gestellte Bücher, deren Autor ein guter ehrlicher alter deutscher, wiewohl sonst ein schlichter Mann gewesen, in mich gangen, ich mich fast mein selbst und unserer Zeit geschämet, wenn ich betrachtet, wie alles so deutlich, so nachdrücklich und dabei so rein und natürlich gestellet, dass ich oft zweifeln musste, ob ichs ihm würde haben nachthun können; und dennoch war genugsam zu spüren, dass ihm solches ohne viel Nachsinnen aus der Feder geflossen. Was ist beweglicher als was einige ungelehrte, aber sinnreiche Leute, die ich allhier weder loben noch tadeln will, in deutscher Sprache geschrieben und welche einen grossen Anhang gefunden haben?[1]) . . . So oft ich die Offenbarung auch in Deutsch lese, werde ich gleichsam entzücket und finde nicht nur in den göttlichen Gedanken einen hohen prophetischen Geist, sondern auch in den Worten eine recht heroische und wenn ich so sagen darf, virgilianische Majestät.“[2])

Es sei in diesen Dingen, meint er, vor allem notwendig, das verzagte Gemüt der Deutschen wieder aufzurichten, und deshalb gehe sein Vorschlag dahin, dass etliche wohlmeinende Personen zusammentreten und unter höherem Schutz eine „deutschgesinnte Gesellschaft“ stiften möchten, die dahin zu trachten habe, wie „allerhand nachdrückliche, nützliche, auch annehmliche Kernschriften in deutscher Sprache veröffentlicht werden möchten.“ Das werde zu Ruhm und Wohlfahrt deutscher Nation gereichen.

In ganz verwandten Gedankengängen bewegen sich die „Unvorgreiflichen Gedanken“, nur dass alles noch viel klarer,

---

[1]) Über den Sinn dieser etwas dunklen Andeutung s. unten.

[2]) Die Stelle findet sich in einem Abdruck des „Weimarischen Jahrbuchs“, herausgegeben von Hoffmann von Fallersleben und O. Schade. Hannover 1855 Bd. III. S. 104.

nachdrücklicher und kraftvoller zum Ausdruck gebracht ist. Auch hier findet sich der oben erwähnte Hinweis auf das ältere deutsche Schrifttum, dessen Studium ihm offenbar sehr am Herzen lag. Er finde, sagt er, dass die Deutschen ihre Sprache bereits hoch gebracht hätten in allem, was mit den fünf Sinnen zu begreifen sei und was auch dem gemeinen Mann vorkomme; dagegen mangele es einigermassen in Bezug auf Religion und Sittenlehre, Rechtslehre und Regierungskunst. Hier könnte, fährt er fort, das Studium der „geistreichen Schriften" einiger älteren tiefsinnigen Gottesgelehrten nützlich sein, auch solcher, „die sich etwas zu den Träumen der Schwärmer geneigt";[1]) in Betreff der Regierungskunst halte er es für unbedenklich, „einigen guten Worten der Ausländer das Bürgerrecht zu verstatten", denn es liege ihm fern, in der Sprache zum „Puritaner" zu werden. Gegen die „Rein-Dünckler" ist er überhaupt eingenommen; er beruft sich auf das Beispiel der italienischen Akademien, welche mit dem Purismus schlimme Erfahrungen gemacht hätten; er habe, sagt er, von einem Mitglied der Gesellschaft der „Crusca", einem Florentiner, selbst gehört, dass man in Italien von solch scharfem Verfahren mehr und mehr zurückkomme und viele Worte jetzt wieder einlasse, die man früher ausgeschlossen habe.

Wir möchten mit Gottsched, der die „Unvorgreiflichen Gedanken" um die Mitte des 18. Jahrhunderts von neuem herausgab, sagen: „Es ist zu verwundern, dass dieser grosse Mann in allen Arten der Dinge, daran er sich gewagt, solche Meisterstücke verfertigt hat".

Im Jahre 1792 erteilte der Minister von Hertzberg einem Ausschuss der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin den Auftrag, die Pläne und Vorschläge zur Ausführung zu bringen, welche Leibniz damals entworfen hatte. Dieser Auftrag ist nicht zur Vollziehung gelangt.

Es liegt in den Grenzen der Aufgabe, die ich mir hier gesteckt habe, dass ich die Bedeutung dieses Mannes nur nach einzelnen Seiten hin schildern kann. Aber das Bild würde allzu unvollständig sein, wenn ich nicht wenigstens mit einigen Worten der beiden hochherzigen Frauen gedenken wollte, die den Wert

[1]) Die Stelle findet sich in dem Abdruck der Schrift bei Schmarsow, Leibniz und Schottelius, in den Quellen und Forschungen, Strassb. 1877, S. 50. Es sind dies offenbar dieselben Schriften, auf die er in der „Ermahnung" Bezug nimmt, und die Stellen sind merkwürdig genug. Man hat geglaubt, dass Tauler u. A. damit gemeint seien; aber Tauler war kein „ungelehrter Mann" und hat nur bei Wenigen im Verdacht der „Schwärmerei" gestanden — abgesehen davon, dass er im 17. Jahrhundert fast unbekannt war. Man muss offenbar an Schriftsteller des 16. Jahrhunderts denken, auf welches Leibniz wiederholt Bezug nimmt, und man könnte glauben, dass Seb. Franck, Schwenkfeld u. A. gemeint seien; doch lasse ich das dahin gestellt.

des seltenen Mannes richtiger als viele Männer schon zu jener Zeit erkannten, nämlich der Herzogin Sophie von Hannover und ihrer Tochter, der Kurfürstin und nachmaligen Königin von Preussen Sophie Charlotte.

Drei Jahre nach Leibnizens Ankunft in Hannover war Herzog Johann Friedrich gestorben. Trotz der mannigfachen Herrschertugenden, die ihm eigen waren, hatte er doch weder für sich noch für sein Haus die Stellung gewinnen können, die er gewünscht haben mochte. Die Thronbesteigung seines Bruders, des Herzogs Ernst August, wurde im Lande mit Freude begrüsst, und der Ruf, der ihm als Staatsmann und Feldherrn und seiner geistvollen Gattin, der Tochter der edlen Elisabeth von der Pfalz und der Enkelin Jacobs I., voranging, erfüllte die Bewohner Hannovers mit grossen Hoffnungen.

In der That waren beide in ihrer Art nicht gewöhnliche Persönlichkeiten: nicht bloss die Art ihres Charakters und ihrer Begabung, sondern auch die mannigfachen verwandtschaftlichen und persönlichen Verbindungen, in denen sie standen, eröffneten so folgenreiche Anwartschaften und so lebhafte geistige Beziehungen, dass der Hannoversche Hof bald weit und breit zu einem bis dahin ungeahnten Ansehen gelangte; es lag auf der Hand, dass hiervon auch der Mann Vorteil zog, der seinerseits zuerst dazu beigetragen hatte, dass die kleine norddeutsche Residenz auch unter den Gelehrten Europas mit Ehren genannt wurde.

Das unglückliche pfälzische Haus hatte in dem Augenblick, wo es am tiefsten gedemütigt schien, dem deutschen Fürstenstand einige Mitglieder geschenkt, die durch ihren eigenen inneren Wert wie durch ihre Söhne und Enkel die deutschen Geschicke in ungewöhnlicher Weise beeinflusst haben. Eines dieser Glieder war die Herzogin Sophie, die Mutter Georgs I., Königs von Grossbritannien, und Urgrossmutter Friedrichs des Grossen. Die Herzogin gehörte nebst ihrer älteren Schwester, der Äbtissin Elisabeth von Herford, der Schülerin des Cartesius, und ihrer Nichte, der Herzogin von Orleans, zu den unterrichtetsten Frauen ihres Zeitalters; sie schrieb ausser der Mehrzahl der abendländischen Sprachen auch fliessend lateinisch, war in den philosophischen und besonders den religiösen Streitfragen wohl bewandert und besass ein feines Verständnis für die politischen Angelegenheiten, die ihre Zeit bewegten. Der Franzose Chevreau konnte in seinen Denkwürdigkeiten schreiben, dass „Frankreich keinen schöneren Geist besitze als die Frau Herzogin von Hannover und keinen von gediegenerem Wissen als ihre Schwester, Elisabeth von Böhmen“ — im Munde eines Franzosen gewiss ein aussergewöhnliches Lob, das aber die Ansichten vieler Zeitgenossen wiedergab.

Es wird sich nie feststellen lassen, wie weit in dem wissenschaftlichen Verkehr, der sich zwischen der Herzogin und Leibniz



entspann, der letztere der Gebende gewesen ist; doch wissen wir, dass er für sie ein unentbehrlicher Umgang wurde, und dass sich, so oft Leibniz abwesend war, ein Briefwechsel entwickelte, der in seiner Regelmässigkeit und in seinen Formen für die geistige Verwandtschaft merkwürdiges Zeugnis ablegt; es war in ihrem Munde keine Redensart, wenn sie am 24. Februar 1690 ihm bekannte, sie schätze seine Glückwünsche höher als die, welche sie von Königen und Fürsten erhalten habe.

Die achtzehn Jahre, welche zwischen der Thronbesteigung des Herzogs Ernst August und seinem Tode lagen, waren für Leibniz die glücklichsten seines dortigen Aufenthalts; des Herzogs Sohn und Nachfolger Georg Ludwig besass für den Gelehrten und seine Eigenart nicht das Verständnis, welches Leibniz wünschte, und er trug sich damals vielfach mit dem Gedanken, Hannover zu verlassen. Vor allem war es Berlin, wohin er seinen Blick nach 1698 gerichtet hatte; denn hier hatte er an der vertrauensvollen Zuneigung, die ihm die Kurfürstin Sophie Charlotte entgegenbrachte, eine Stütze, wie er sie wirksamer kaum noch irgendwo anders besass. Die Kurfürstin hatte den Sinn für Religion und Philosophie von ihrer Mutter geerbt; sie hatte, wie ihr königlicher Enkel, Friedrich der Grosse, einmal von ihr sagt, „das Genie eines grossen Mannes und die Kenntnisse eines Gelehrten; sie glaubte — fährt der König fort —, dass es einer Königin nicht unwürdig wäre, einen Philosophen zu schätzen, und dieser Philosoph war Leibniz.

Nach Leibnizens Plan wurde in Berlin am Geburtstage Friedrichs III. am 11. Juli 1700 die „Gesellschaft der Wissenschaften“ errichtet. Indem er ihr erster Präsident wurde, erhielt er Gelegenheit, sich oft in Berlin aufzuhalten. Indessen verleidete ihm der Tod seiner Beschützerin, der am 5. Februar 1705 erfolgte, den dortigen Aufenthalt, und mancherlei äussere und innere Kämpfe trübten seinen Lebensabend.

Als Leibniz am 16. November 1716 zu Hannover verschied, war die allgemeine Lage weder in politischer noch in wissenschaftlicher Beziehung eine erfreuliche. Die Hebung der allgemeinen Wohlfahrt, des nationalen Ansehens und der Gesittung unseres Volks, für die er sein Können und Wissen eingesetzt hatte, hatten nicht die Fortschritte gemacht, die er sich versprochen haben mochte, und nach seinem Tode brachen Zeiten an, die ihn und sein Werk, ja selbst seinen Namen aus dem Gedächtnis der eigenen Landsleute fast verdrängten. Selbst die hohe Anerkennung, die Friedrich der Grosse ihm zollte, vermochte nicht, ihn volkstümlich zu machen. Erst seit etwa fünfzig Jahren ist sein Andenken unter uns wieder lebendiger geworden, und geistesverwandte Männer haben seiner bahnbrechenden Thätigkeit den Dank gezollt, der ihr gebührt.

Johann Gottfried Herder und Valentin Andreae.

Zur Erinnerung an zwei grosse deutsche Männer.

Es war eine epochemachendes Ereignis in Herders geistiger Entwicklung als er, wir wissen nicht, wann und durch wen, Valentin Andreaes Schriften gleichsam neu entdeckte. Vom Jahre 1780 an treten in Herders Schriften die Spuren einer stets wachsenden Liebe und Begeisterung für Andreae († am 27. Juni 1654) immer deutlicher zu Tage, wahrscheinlich aber ist, dass die Bekanntschaft mit dem grossen Gottesgelehrten, der einst auch der Lehrer und Freund des Comenius gewesen war[1]), schon auf eine viel frühere Zeit zurückgeht.

Die Geistesverwandtschaft, welche beide Männer verbindet, ist in der That eine überraschende und es hat in mehr als einer Beziehung seine gute Begründung, dass man den Andreae „den Herder des 17. Jahrhunderts" genannt hat. Gegenüber der Thatsache dieser Verwandtschaft, die Herder natürlich schon nach der ersten Berührung klar empfand, ist es verhältnismässig gleichgültig, wie man sich dieselbe erklären will: immerhin verdient es bemerkt zu werden, dass auch äussere Fäden und eine geschichtliche Kontinuität beide Männer verbinden: die führende Stellung, die Andreae in den Kultgesellschaften des Humanismus im 17. Jahrhundert eingenommen hat[2]), hat Herder in den verwandten Sozietäten des 18. Jahrhunderts besessen.

„Seine Organisation" — so schildert Herder den Vorgänger — „muss so fein gewesen sein, wie sein moralischer Sinn es ist: denn

---

[1]) S. Ludw. Keller, Valentin Andreae und Comenius in den M. H. der C. G. Bd. I. (1892) S. 229 ff. — In diesen Heften auch viele weitere Beiträge zur Geschichte Andreaes.

[2]) Keller, Comenius und die Akademie der Naturphilosophen im 17. Jahrhundert in den M. H. der C. G., Bd. IV (1895), S. 1 ff.



sein Witz, seine Bemerkungen, die ganze Richtung seiner Empfindungen, selbst seine schärfsten Urteile, seine bitterste Satire sind allemal aufs feinste moralisch. Der unermessliche Vorrat von dem, was er wusste, die sonderbare Biegsamkeit seines Geistes für alle Kunst, für alles Wissenswürdige und Schöne, noch mehr aber die zerstreuende Geschäftigkeit, in der er lebte, sein früher Zusammenhang und Umgang mit so mancherlei Menschen — nichts von alle diesem konnte ihn von jenem Einen Wahren entfernen, das allenthalben der Geist seiner Schriften ist." „War Valentin Andreae kein Dichter", fährt Herder fort, „so war er etwas Besseres — Lehrer der echten Menschenliebe und Menschenweisheit."

Wer fühlt nicht, dass Herder hier, wo er „seinen Andreae" schildert, zugleich sich selbst charakterisiert?

Der Aufsatz des Jahres 1780[1]), in dem Herder diese Äusserungen that, hat den Zweck, auf das Unternehmen eines Freundes Andreaes — Herder meint sich selbst — vorzubereiten, der mit grosser Liebhaberei die seltenen und zerstreuten Schriften des schwäbischen Gottesgelehrten gesammelt, gelesen und zum Teil übersetzt habe und der nun willens sei, ihm ein zeitgemässes kleines Denkmal zu stiften. Es war, so erklärt Herder, dieses Freundes Absicht, den reichen Schatz herzlicher Wahrheit des gesunden Verstandes, der bei Andreae in zum Teil seltsamer, aber immer sinnreicher Einkleidung zu finden sei, zu heben und den vergessenen Dichter, der in seinem verketzerten Jahrhundert „wie eine Rose unter Dornen" geblüht habe, wieder ans Licht zu ziehen.

Merkwürdig ist ein Briefwechsel mit Lessing aus dem Jahre 1781, in welchem Herders Vorliebe für Andreae deutlichen Ausdruck findet und aus dem hervorgeht, dass der „Freund", von dem er im Jahre 1780 spricht, eben kein anderer als Herder selbst ist.

Obwohl das Manuskript dieses Denkmals fertig gewesen ist, und zu Ostern 1781 bestimmt erscheinen sollte, so ist die Herausgabe leider doch aus nicht völlig aufgeklärten Gründen unterblieben[2]). Aber damit gab Herder seine Bemühungen, die

---

[1]) Deutsches Museum. Jahrgang 1780.

[2]) R. Haym, Herder nach seinem Leben und Wirken. Berlin 1885, II, 103, Anmerk. 1.



Aufmerksamkeit auf Andreae zu lenken, keineswegs auf. Er benutzte seine „Briefe, das Studium der Theologie betreffend", um einzelnes aus Andreaes Schriften abzudrucken, und dann gab ihm seine bekannte litterarische Fehde mit Friedrich Nicolai über Tempelherrn und Freimaurer Gelegenheit, sich nochmals über ihn zu äussern, indem er auf Andreaes Anteil an der Entstehung der sogenannten Rosenkreuzer zu sprechen kam, wobei sich herausstellte, dass einer der wenigen bekannten Männer im damaligen Deutschland, die sich ausser Herder genauer mit Andreae beschäftigten, eben Friedrich Nicolai war[1]).

Diese und andere Anregungen veranlassten einige Jahre später den damaligen Informator und späteren Ober-Pastor in Riga, Sonntag, eine Übersetzung der Andreaeschen Dichtungen zu veranstalten, die im Jahre 1786 im Druck erschien[2]). Auf Sonntags Wunsch entschloss sich Herder, eine Vorrede dazu zu schreiben, die wir hier wiedergeben, da sie für beide Männer, für Andreae wie für Herder, ein ehrenvolles Zeugnis ist und das „Denkmal", das nie erschienen ist, einigermassen ersetzt.

Ein Brief an den Übersetzer.

Sorgen Sie nicht, m. H., dass Ihre Übersetzung der Apologen des verdienstvollen Johann Valentin Andreä dem kleinen Denkmal in den Weg trete, das ich ihm aus seinen Schriften zugesagt habe. In keiner andern Absicht geschah es, dass ich sein Andenken aufzufrischen suchte und daher Gedichte, Fabeln, Gespräche von ihm hie und da ausstreuete, als dass die Aufmerksamkeit guter Menschen auf ihn gerichtet werden, und auch unsere Zeit den Mann kennen möchte, der in seinem Jahrhundert wie eine Rose unter Dornen blühte. Es kann mir also nicht anders, als herzlich lieb seyn, wenn ein andrer thut, was ich noch nicht thun konnte, denn die Zeit zu dem Denkmal, wie ichs im Sinne hatte, ist noch nicht da, und jede Bekanntmachung mit dem Geist des liebenswürdigen Mannes arbeitet dieser wünschenswerthen Zeit vor.

---

[1]) Ein anderer gleichzeitiger Gesinnungsgenosse Andreaes war der Pfarrer zu Kornwestheim und später zu Echterdingen in Württemberg, Philipp Matthias Hahn; er verfiel der Inquisition des rechtgläubigen Konsistoriums zu Stuttgart. Herder nennt ihn in den Humanitätsbriefen (I, 40) „einen wahrhaft Newtonschen Kopf".

[2]) Joh. Val. Andreaes Dichtungen zur Beherzigung unseres Zeitalters. Mit einer Vorrede von J. G. Herder. Leipzig 1786.



Noch mehr freuete es mich aber, da ich aus den ersten sechs gedruckten Bogen Ihrer Übersetzung sah, dass Sie den kühnen, menschenfreundlichen Gedanken gefasst hatten, Ihren Autor nicht nur unsrer Zeit, sondern auch für unsre Zeit zu geben, ihn derselben durch Auswahl und Umkleidung seiner schönsten Stücke gleichsam zuzueignen, wie sie ihn sehen könnte und brauchen sollte.

Valentin Andreä zu übersehen, ist wahrlich keine Kleinigkeit, und ich wüsste beinah keinen alten Schriftsteller, der dem Übersetzenden hie und da schwerere Arbeit machte. Seine Schreibart ist ein feines Gewebe von Anspielungen, theils auf Bücher, die er las, theils auf Geschäfte, die er sah und trieb, theils auf Charaktere und den geheimen Geist seiner Zeit, den er durchschauend erkannte. Wie es nun viel leichter ist, allgemeine Wahrheiten und Speculationen, die vielleicht eben desswegen für alle Zeiten zu seyn scheinen, weil sie für keine recht sind, als jene feinen, individuellen Beobachtungen ans Licht zu stellen, die aus dem innersten Gefühl, aus anschauender Betrachtung des Geistes der Dinge um uns her entspringen: so wird diese Arbeit noch schwerer in der Manier, die Andreä wählte. Alles wird bei ihm Einkleidung und Dichtung: sein Witz trifft fein, aber auch flüchtig, wie der Sonnenstral: das leichteste Gewand ist seinen ätherischen Gestalten immer das liebste. So wenig also das Erklären und Paraphrasiren seine Sache ist: so wenig erlaubt ers seinem Übersetzer. Dieser muss seine Kunst nachbuhlen, eine sinnreiche kleine Dichtung, die im schärfsten Umrisse gedacht ist, seiner Zeit so anschaulich zu machen, wie sie auch selbst in den Zeiten Andreäs es vielleicht nur für wenige war und es seyn sollte.

Überdem lebte Andreä in Zeiten, die vom gothischen Geschmack nicht frei waren, ja in denen sich dieser Geschmack auf die verführendste Art zeigte. Die neueren Sprachen, deren Lectüre er vorzüglich liebte, waren die Italienische und die Spanische; gerade aber die berühmtesten Schriftsteller dieser Sprachen flossen damals von dem süssen Schaum über, der der Geschmack des siebzehnten Jahrhunderts heissen könnte und ihm allein eigen bleiben möge, von dem also auch unser Andreä nicht ganz frei war. Sie müssen es beim Übersetzen oft gefühlt haben, wie manche Feinheiten seines Styls kleine Subtilitäten, überladende Putzwerke werden. Seine Manier ist sinnreich: er sagt mit wenigen viel, er will aber, in dem Umriss einer engen Einkleidung, mit zu wenigen zu viel sagen, und da die einkleidenden Schriftchen dieser Art in seine jüngeren Jahre fallen, und



sein geschäftiger Geist nie die Musse gewann, sie nach Regeln der alten griechischen oder römischen Simplicität auszufeilen; freilich, so stehen seine Gespräche in Absicht der Reinigkeit des Styls hinter Erasmus' Gesprächen, seine Apologen hinter Ochins Apologen, so hoch er sich übrigens in scharfsinnigen, feinen Witz, insonderheit über den letzten, emporschwingt. Ein Übersetzer für unsere Zeit sieht sich also in einer Verlegenheit, deren Mühe die wenigsten Leser erkennen oder ihm verdanken. Er will das schöne Blumen und Rankenwerk nicht zerschneiden und muss es doch, wenn Andreä für uns lesbar werden soll; und doch muss er es immer nur so fern, dass das schöne lebendige Gewächs nicht nur nichts von seinem ganzen Wuchs verliere, sondern auch unsern Augen dastehe, als ob es vor ihnen entsprossen wäre. Wenn hiezu nicht ein treffendes Auge und eine leichte glückliche Hand gehören, so wüsste ich nicht, wozu sie gehören sollten: denn den Andreä wie er ist, mit jedem Kleinsten seiner veralteten Zeitumstände, mit jedem Sprössling seines Witzes und Styls in unsre Sprache zu bringen, hiesse eben so viel als seine begrabene Wahrheit mit alle dem Moder ans Licht zu führen, womit ihre Zeit die Unverwesliche bedeckte.

Um so mehr also, m. H., wird Ihnen jeder Verständige danken, dass Sie ein Gärtchen voll schöner, aber hie und da zu üppiger Pflanzen eines vorigen Jahrhunderts in das unsrige mit vorsichtiger Gärtnerhand zu verpflanzen suchten, ja den schönsten Lohn hierüber wird Ihnen die überwundene Mühe und der erquickende Wohlgeruch der Blumen selbst gewährt haben. Wahrlich, Andreä ist ein seltner und lieber Geist, sowohl am Verstande als am Herzen. Seine Organisation muss so fein gewesen seyn, wie sein moralischer Sinn es ist: denn sein Witz, seine Bemerkungen, die ganze Richtung seiner Empfindungen im Leide und in der Freude, selbst seine schärfsten Urteile, seine bitterste Satyre sind allemal aufs feinste moralisch. Der unermessliche Vorrat von dem, was er wusste, die sonderbare Biegsamkeit seines Geistes für alle Kunst, für alles Wissenswürdige und Schöne, noch mehr aber die zerstreuende Geschäftigkeit, in der er lebte, sein früher Zusammenhang und Umgang mit so mancherlei Menschen, die die Gährung des vorigen Jahrhunderts hervorbrachte; nichts von alle diesem konnte ihn von jenem Einem Wahren entfernen, das allenthalben der Geist seiner Schriften ist und aus jeder Einkleidung wie eine Blüte emporsteigt. Der Leser, der Andreä nicht kennt, wird ihn aus Ihrer historischen Einleitung über sein Leben



kennen lernen, und wenn er ein Mehreres begehrt, darf er nur zu dem Denkmal gehen, das ihm von der biedern Hand eines seiner patriotischen Landsleute im Wirtembergischen Repertorium ist gesetzt worden. Einen Mann, wie ihn, muss man zuerst in seinem Leben kennen, ehe man ihn in Schriften kennen lernt: denn überhaupt Schriften, solch ein verrätherischer Spiegel sie für manchen sind, zeigen doch immer nur die Oberfläche unsres Herzens und Geistes.

Aber auch als Schriftsteller unsres Vaterlandes verdient Andreä das Andenken und die Liebe seiner Nation vor so vielen, die mit ihm lebten. Thomasius, jener helle Kopf, dem unser Jahrhundert mehr schuldig ist, als manche es glauben, theilt den Inhalt einiger seiner Schriften ziemlich ausführlich und mit der theilnehmenden Wärme mit, die völlig zeigt, dass er ihren Wert fühlte; aber es war doch nur ein Auszug. Arnold pries ihn nach seiner Weise an und nutzte im Artikel von den Rosenkreuzern die Nachrichten, die ihm Thomasius mitteilte; dadurch aber wurde Andreä noch mehr verdächtig. Fischlin hatte ihn unter einen Haufen andrer, zum Theil ihm sehr unähnlicher Theologen zum zweitenmal begraben. Weismann gab Auszüge aus seinem Leben und beklagets, dass die Ausgabe seiner Schriften, an welcher der Abbt Zeller mit vieler Sorgfalt gearbeitet hatte, nicht zu Stande gekommen sei. In der Streitsache über die Rosenkreuzer geschah Seiner hie und da, rechts und links Erwähnung, und ich weiss, dass eben auch daher in den neueren Zeiten mancher Verständige neugierig geworden ist, den merkwürdigen Mann aus seinen Schriften selbst kennen zu lernen. Ausser dem aber und was etwa ich hie und da ausgestreuet habe, ist er unsrer neueren lesenden Nation, die sich um lateinische Schriften wenig bekümmert, so gut als unbekannt geblieben: denn es scheint einmal der Deutschen Natur zu sein, dass sie ihre eignen Schätze nicht achten.

Doch warum, m. H., sollten wir dies glauben und nicht vielmehr der bescheidenen Vergesslichkeit unsrer Landsleute entgegen arbeiten, wo sie ihnen selbst schaden könnte? Valentin Andreä gehört so eigentlich in unsre Zeit, dass ich in Vielem, Vielem ihr jetzt einen Andreä wünschte. Unläugbar haben sich zwar seit einem Jahrhunderte die Stralen der Aufklärung sehr vermehrt: einzelne Menschen in allen Ständen denken gut und fein und vernünftig; das alte Gerücht aber von Vorurteilen, von Missbräuchen und Verderbnissen in allen Geschäften und Ständen stehet in vielen Ländern und Provinzen Deutschlands noch so da, wie es zu des guten Andreä

Zeiten dastand! Die öffentlichen Einrichtungen sowohl in der Kirche als im Staat die Verwaltung oder Veruntreuung der Wissenschaften und Geschäfte ist in hundert Sachen noch eben jene, die ihm von Jugend auf so leid that und zuletzt das Herz frass. Ja, endlich die Gährung selbst, in der sein Zeitalter war, hat sie nicht mit der unsern eine auffallende Ähnlichkeit und Gleichheit? Nicht nur, dass hundert Sekten, insonderheit die Rosenkreuzer, damals ihr Gewerbe trieben, (mit welchen letztern er wenigstens in dem Verhältnisse stand, dass beinah keine seiner Schriften mir vorgekommen ist, in der er ihrer nicht, hoffend, spottend oder warnend gedächte) nicht nur diese gährenden Sekten selbst, sondern auch die unsichtbare Hand, die sie damals führte, sind seiner und unsrer Zeit gemein: so dass sein Turm zu Babel, seine Warnung vor der Neugierde, seine magische Unterweisung für Neugierige, sein Turbo und so manche andre seiner Einkleidungen wahre Arznei für die geheimen Wunden unsrer Zeit wären, wenn eine geschickte Hand sie mit Andreä's Geist, Witz und Zeitenkunde für uns zuzubereiten wüsste. Ich will nicht läugnen, dass ich, so wenig ich mir diese Gaben zutraue, mit meinem versprochenen Denkmal auch dahin ausging; aber die Gährung ist, wie mich dünkt, noch nicht reif, und wer hat mich endlich zu einem Geschäft berufen, zu dem ich viel rüstigere Werkzeuge vor mir sehe?

Indessen kann ich meinen Brief nicht schliessen, ohne auf die Stelle Rücksicht zu nehmen, da Sie der Unschuld Ihres Autors an der Rosenkreuzerei erwähnen. Meine Meinung, die ich darüber im Teutschen Merkur (März 1782) nur so fern es die Veranlassung forderte, beiläufig äusserte, hat im Wirtembergischen Repertorium einen doppelten Widerspruch gefunden, der sich selbst so aufzuheben scheinet, dass meine Meinung in der Mitte stehen bleibet. Der ruhmwürdige Verfasser der Lebensbeschreibung unsers Andreä glaubt, dass ich ihm nicht genug Anteil an dieser Verbindung einräume; der Verfasser einer neuen Erläuterung der Geschichte der Rosenkreuzer behauptet gegentheils, dass ich und andre ihm viel zu viel eingeräumt haben, da er auch nicht einmal der Urheber der berüchtigten Fama fraternitatis sei, die damals so vielen Lärm erregte. Dass er der Verfasser dieser Fama sei, glaube ich noch jetzt und hoffe, es einmal aus seinen eigenen Äusserungen so wahrscheinlich zu machen, als irgend etwas derart gemacht werden kann. Dass die ihr beigefügte Reformation der Welt aus Boccalini sei, wusste ich schon damals, so wie ich auch alle die Schriften der Rosenkreuzer kannte, die der



ungenannte Verfasser der Erläuterung anführt. Aber was hindert uns Boccalini? Kein damals lebender Autor hat so viel Einfluss auf die Manier unsers Andreä gehabt, als eben Er; und die ganze Mythologia Christiana, aus der Sie, m. H., Ihre Apologen übersetzten, hat nicht, wie sie meinen, mit Zwingers Theatro humanae vitae, aber wohl mit des Boccalini Ragguagli di Parnaso die unverkennbarste Ähnlichkeit, so unverkennbar, dass ich Andreä oft, sehr oft ein reineres Vorbild gegönnt habe. Vergleichen Sie die Manier beider Schriften, und es wird Ihnen kein Zweifel bleiben. Gerade also, dass jener Anhang der Fama ein übersetztes Stück aus Boccalini ist, konnte uns auf Andreä bringen, wenn uns auch keine andre Gründe darauf brachten, denn eben die Stelle, aus welcher der Verfasser der neuen Erläuterung seine Entdeckung, „dass die Reformation der Welt aus Boccalini übersetzt sei," her hat; von wem ist sie? Von Andreä's grössestem litterarischen Freunde Christoph Besold. Der ist der Herausgeber von Campanella's Spanischer Monarchie (Tübing. 1624). Der musste es also wohl wissen, woher jenes Stück sei und was es bedeute. Und er spricht darüber gerade wie Andreä, gleichsam aus seinem Munde. „Als solches Phantasma (die Bruderschaft der Rosenkreuzer) kaum ausgeschlossen war, ohngeacht auch deren Fama und Confessio in vielen unterschiedlichen Orten klärlich bezeuget, dass dieses allein ein lusus ingenii nimium lascivientis gewesen u. f." Dies Ingenium lasciviens kannte Besold wohl, denn es lebte nahe bei ihm.

Übrigens hat niemand in der Welt gezweifelt, dass auch schon vor Andreä das Kreuz und die Rose beliebte Symbole gewesen; niemand hat gezweifelt, dass lange vor ihm es ein Gewirr von Sekten gegeben, mit welchem sich ja ein grosser Teil der Litteraturgeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts beschäftigt, die Frage aber ist, woher machte eben um diese Zeit dies Phantasma, dieser Name auf einmal so viel Bewegung? Wer wars, der den unschuldigen Jugendroman V. Andreä's, Christian Rosenkreuz, sein unschuldiges Familien-Petschaft und die Fama zum Aushängeschild eines solchen Lärms und so manches betrügenden Wahnes machte? Hätten wir aus Andreä's Papieren das geheime treue Journal seiner Reisen (wenn er ein solches geführet) und dieses zwar von 1607 an, da er in Lauingen unfern Dillingen war, bis 1612, da er in Italien auf einmal das feierliche Gelübde that, nach Hause zu eilen und sich seiner Kirche in den Arm zu werfen: freilich, so wüssten wir von seinen geheimen Verbindungen oder Nicht-Verbindungen mehr als wir jetzt wissen, und



es würde sich manches aufklären, was jetzt nur im Nebel durchscheinet. Das Phänomenon der Rosenkreuzerei aber im grossen Ganzen dieses Zeitraums klärte sich damit noch nicht auf: denn offenbar war dabei eine viel grössere Triebfeder rege. Jene Triebfeder nämlich, die seit der Reformation, insonderheit aber zu Anfang des vorigen Jahrhunderts so ausserordentlich wirksam war, dass sowohl im Staat als in der Kirche, an Höfen und in den Wissenschaften sie auch dem stumpfsten Auge des Geschichtsforschers dieser Zeit unverkennbar bleibet, jene unsichtbare Hand, die so gern im symbolischen Nebel wirket, die die verschiedensten Menschen mit ihrem eignen Wahn betäubt und zu dieser Absicht das Verschiedenste zu gebrauchen wusste; sie wusste auch die fama fraternitatis und den unschuldigen Christian Rosenkreuz zu ihrem Zwecke zu gebrauchen, und dem guten Andreä blieb nichts übrig, als in hundert und abermals hundert Einkleidungen der Welt zu sagen, dass sie betrogen werde. Merkwürdig, äusserst merkwürdig ist in dieser Rücksicht das Titelkupfer seiner Apologen, für den nämlich, der diese Symbole versteht und sie in andern Verbindungen kennt. Sapienti sat.

Ich wünsche, m. H., dass Ihnen zu den übrigen Schriften des redlichen, mürbe gemachten Andreä bald ein Übersetzer folge, der daraus gebe, was für unsere Zeit dienet; noch mehr aber wünschte ich mir den Vorrat aller, insonderheit jugendlichen Papiere und Briefschaften unsers Autors, die aber längst verlohren oder vertilgt sein mögen.

Weimar, den 5. Mai 1786.

J. G. Herder.

Als Herder diesen Brief schrieb, hatte er die Absicht, sich eingehender mit seinen „Andreae“ zu beschäftigen, keineswegs aufgegeben. Im Jahre 1793 entschloss er sich, in seinen „Zerstreuten Blättern“ den Museums-Aufsatz von 1780 zu wiederholen und eine Anzahl Parabeln und Gespräche seines „alten geliebten Andreae“ mit einer längeren Begleitrede zu veröffentlichen. So hat ihn der Geist dieses seines Vorgängers durch die wichtigsten Abschnitte seines schaffensreichen Lebens geleitet.

Besprechungen und Anzeigen.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In 3. verbesserter und vermehrter Aufl. unter Mitwirkung anderer Gelehrten hrsg. von Albert Hauck. 11. Bd. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902. Lex.-Okt. 776 S.

Der 11. Band enthält wiederum eine Reihe interessanter Artikel, die das Arbeitsgebiet der Comenius-Gesellschaft sehr nahe berühren. So schildert der von dem verstorbenen Goebel verfasste und von G. Frank umgearbeitete Artikel „Labadie und die Labadisten" den Lebensgang des ehemaligen Jesuitenzöglings und späteren reformierten Predigers und die Entwicklung der von ihm gestifteten Gemeinde, der von Nestle herrührende Aufsatz „Paul de Lagarde" die umfangreiche Wirksamkeit des verdienstvollen Forschers und Universitätslehrers und der von Rudolf Eucken verfasste Aufsatz „Leibniz" den Entwicklungsgang und die philosophischen Lehren des grossen Geisteshelden. Zu erwähnen sind ferner die Artikel von Viktor Schultze über das „Kreuzeszeichen", von Carl Mirbt (Wagenmann †) über „Franz Lambert", den hessischen Reformator des 16. Jahrhunderts, von C. Schoell über die „Latitudinarier", von Carl Mirbt über die „Lichtfreunde", von Herm. Haupt über die „Loisten" und von R. Buddensieg über die „Lollarden". Den Schluss des Bandes bildet eine umfangreiche biographische Abhandlung von Julius Köstlin über „Martin Luther". Von grosser Wichtigkeit sind die bei jedem Aufsatz hinzugefügten litterarischen Angaben und Quellennachweise. G. A.

Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik, herausgegeben von W. Rein-Jena. 2. Aufl. gr. 8°. Langensalza, Herm. Beyer & Söhne (Beyer u. Mann), 1902. Vollständig in 16 Halbbänden. Preis pro Halbband brosch. 7,50 bezw. 8 Mk.

Der grosse Erfolg, den Prof. Reins „Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik" errungen hat — die 1. Auflage war mit dem Erscheinen des letzten Bandes bis auf das letzte Exemplar vergriffen! — hat Herausgeber und Verleger veranlasst, sofort mit der Neuauflage des Werks zu beginnen. Die zweite Auflage wird im wesent-

lichen gegen die erste unverändert sein, doch sind sämtliche Artikel nochmals durchgearbeitet und, wo es nötig war, durch gehaltvollere ersetzt worden. Ausserdem sind einige historische Artikel neu aufgenommen und ferner ist — vielfachen Wünschen entsprechend — das ausländische Unterrichtswesen berücksichtigt worden. Der Umfang der neuen Auflage erhöht sich deshalb von 14 auf 16 Halbbände. Das Verzeichnis der Mitarbeiter zeigt die gleichen klangvollen Namen aus den Reihen der pädagogischen Schriftsteller wie bei der 1. Auflage; neu hinzugekommen sind die Bearbeiter des ausländischen Schulwesens, durchweg tüchtige einheimische Kräfte. Über den Inhalt des hochbedeutsamen Unternehmens ist beim Erscheinen der einzelnen Bände der 1. Auflage bereits das Nötige gesagt, so dass es erübrigt, hier näher darauf einzugehen. Das Werk hat sich als ein sicherer, wertvoller Führer durch das weit verzweigte Gebiet der Erziehungs- und Unterrichtslehre erwiesen und hat allseitig ungeteilte Anerkennung gefunden, und es steht zu erwarten, dass die neue Auflage nicht hinter der ersten zurückstehen, sondern sie in manchen Punkten noch übertreffen wird. G. A.

Dr. J. Unold, Die höchsten Kulturaufgaben des modernen Staates. VI, 171 S. München 1902. J. F. Lehmanns Verlag. 2,40 Mk.

Den Lesern dieser Zeitschrift, die den Verfasser des vorliegenden Buches zum Teil schon aus seinen früheren Arbeiten („Grundlegung für eine moderne Lebensanschauung“ 1896, „Ein neuer Reichstag Deutschlands Rettung“ 1897, „Aufgaben und Ziele des Menschenlebens“ 1899, „Das Deutschtum in Chile“ 1899) kennen werden, kann Ref. nur dringend raten, sich auch mit dieser neuesten Schrift Unolds eingehend bekannt zu machen. Nicht als ob die in ihr entwickelten Anschauungen durchaus unanfechtbar wären; im Gegenteil, man geht schwerlich fehl, wenn man u. a. behauptet, dass der Verfasser infolge persönlicher Beobachtungen auf einem ganz ausnahmsweise ungünstigen Boden die wohlthätige Macht und die erziehliche Bedeutung der Kirche grundsätzlich zu gering veranschlagt und dass er auch bei der Behandlung der Schulverhältnisse nicht genug rechnet mit den gewaltigen Fortschritten, die auf diesem Gebiete denn doch unverkennbar innerhalb der letzten Jahrzehnte gemacht worden sind. Aber trotz dieser und anderer nicht leicht wiegenden Bedenken kann die Lektüre des Unoldschen Buches doch nur entschieden als ein wirklicher Genuss und als ein reicher Gewinn für Jeden bezeichnet werden, dem die Aufgabe der Volkserziehung am Herzen liegt. Durchaus richtig ist, wenn der Verfasser bei seinen Darlegungen von dem gefährlichen Nebeneinander „einer staunenswerten Vervollkommnungsfähigkeit und einer überraschenden Entartungsmöglichkeit“ ausgeht, unter dessen Zeichen die menschliche Kulturentwicklung immer stehen wird, und wenn er scharf betont, dass „der menschliche Kulturfortschritt nicht, wie man in Zeiten rüstigen Vorwärtsschreitens zu glauben geneigt ist, etwas rein Natürliches, Unaufhaltsames, Not-

wendiges ist, sondern dass er auf der geistig-sittlichen Selbstkultur der Einzelnen und der Völker beruht". Es würde an dieser Stelle zu weit führen, im einzelnen alle die Vorschläge durchzuprüfen, die Unold zu Gunsten einer sozial-ethischen Erziehung unseres deutschen Volkes in seinem Buche vorbringt; der Vorzug seines Verfahrens ist, dass er sich wenig mit Allgemeinplätzen aufhält, sondern überall greifbare Verhältnisse berührt; auch da, wo er in letzter Linie nicht Recht behalten dürfte, bringt er höchst wertvolle Anregung, die bei der weiteren Gestaltung unseres öffentlichen Lebens jedenfalls nicht verloren gehen sollte.

Charlottenburg. **Julius Ziehen.**

W. Rein, Ethik und Volkswirtschaft. Eine Skizze. Heft 13 der „Sozialen Streitfragen", herausgegeben von Adolf Damaschke. 8°. 24 S. Berlin SW., J. Harrwitz Nachf. o. J. 0,50 Mk.

Nach einer Betrachtung der Entwicklung und des Übergangs der individualistischen Anschauungsweise der Reformationszeit zu der sozialen Denkweise an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts schildert der Verfasser den Umschwung, der sich infolge dessen in der National-Ökonomie vollzog, als der Geist der Menschlichkeit wieder die Wirtschaftslehre durchdrang und das wirtschaftliche Leben in Zusammenhang mit Staat, Religion und Moral gebracht wurde, und erörtert im Anschluss hieran einige Gedanken und Vorschläge zur Verbindung des Sittlichen und Wirtschaftlichen. Die deutsche Ethik ist der neueren National-Ökonomie entgegen gekommen und hat im Verein mit ihr dem deutschen Volke gewisse Aufgaben gestellt, für die sie von ihrer zentralen Stellung im Wirtschaftsleben aus die Richtlinien gegeben hat, deren Ausführung aber den Verwaltungsbehörden und der Gesetzgebung überlassen werden muss. Die im Mittelpunkt der sittlichen Ideen stehende Idee des Wohlwollens, die im wesentlichen mit der Idee der christlichen Liebe zusammenfällt, ist geeignet, den persönlichen wie den Klassen-Egoismus in Schranken zu halten und die Wirksamkeit des einzelnen Menschen zu einem für die Gesamtheit nützlichen Dienste umzuwandeln. Auch die wirtschaftliche Arbeit erhält dadurch ihren sittlichen Adel, dass sie als die Grundlage für höhere Interessen, die die wahre Kultivierung der Menschheit ausmachen, betrachtet wird. Unter diesem Gesichtspunkt werden nun einzelne Fragen, so über Privateigentum und Gemeineigentum, über die Wohnungsfrage, über Besteuerung, über Landwirtschaft, Bergbau und Spekulation und andere Punkte der Bodenreform, behandelt, und hierbei kommt der Verfasser zu dem Schluss, dass „die Sozial-Ethik eine sittliche Reaktion gegen den Kommunismus einerseits und den individualistischen Liberalismus andererseits" bedeutet. **G. A.**

Emil Reicke, Lehrer und Unterrichtswesen in der deutschen Vergangenheit. Bd. 9 der „Monographien zur deutschen Kultur-



geschichte", herausg. von Georg Steinhausen. Mit 130 Abbildungen und Beilagen nach Originalen aus dem 15. bis 18. Jahrhundert. 136 S. gr. 8°. Leipzig, Eugen Diederichs, 1901. Brosch. 4 Mk., geb. 5,50 Mk.

Zusammenfassende Darstellungen der Entwicklung des Schulwesens in Deutschland sind verschiedentlich vorhanden, aber unter diesen ist kaum eine, die neben ausgiebiger Benutzung des vorhandenen kulturgeschichtlichen Materials in einem frischen, volkstümlichen Ton abgefasst wäre. Der Stoff ist spröde und einförmig, und der Verfasser einer Geschichte des Schulwesens kann leicht in einen pedantischen Ton verfallen. Diesem Mangel an einer volkstümlichen und zugleich umfassenden Schilderung der Entwicklung des deutschen Schulwesens sucht das vorliegende Werk abzuhelfen, und was der Verfasser an Text und Abbildungen bietet, ist geeignet, Interesse für den Gegenstand zu erwecken. Das Werk ist keine wissenschaftliche Arbeit mit einer Fülle von gelehrtem Material, sondern die Ergebnisse der Forschung auf dem Gebiete des Schul- und Unterrichtswesens sind zu einem flottgeschriebenen, allgemein verständlichen Aufsatz zusammengefasst, und Abbildungen aus zeitgenössischen Werken und Veröffentlichungen begleiten den Text, um das Verständnis zu erleichtern und den Leser beständig zu fesseln.

Der Verfasser geht von den Anfängen eines Schulunterrichts bei den Gothen und Franken aus, hebt die Bedeutung der Klöster und der Bestrebungen Karls des Grossen für die Volksbildung hervor und schildert den Unterricht und die harte Zucht in den Kloster- und Domschulen des Mittelalters. Eine längere Betrachtung ist dem Leben und Treiben der Scholaren und Vaganten gewidmet, deren Umherstreifen und Wandern von Schule zu Schule und deren Abenteuer und Vergnügungen ausführlich geschildert werden. Vaganten- und Trinklieder und zeitgenössische Holzschnitte begleiten den Text. Hieran schliessen sich Schilderungen aus dem Leben der Scholaren und Studenten an den Universitäten, in den Bursen und in den Landsmannschaften, so dass dieser Teil des Buches ein ausgesprochen kulturgeschichtliches Gepräge trägt. Beschreibungen der Tracht und der Sitten, der Lustbarkeiten und der Raufereien treten in den Vordergrund, die Entwicklung des Unterrichtswesens wird nur hin und wieder erörtert. Dies liegt wohl zum Teil an den Überlieferungen, die in der ersten Zeit spärlicher vorhanden sind, denn bei der Schilderung der Stadtschulen des späteren Mittelalters geht der Verfasser ausführlich auf den Unterrichtsplan, auf das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler ein und giebt dem Leser eine gute Anschauung von dem Schulleben des ausgehenden Mittelalters. Auch hier wird die Schilderung durch eine grosse Anzahl von Abbildungen, von denen manche allerdings der Wiederholung wegen überflüssig sind, unterstützt.

Der nachhaltige Einfluss, den Reformation und Humanismus auf die deutsche Wissenschaft und Kultur ausübten, machte sich auch in



der Umgestaltung des Schulwesens geltend. Der Verfasser schildert die mannigfachen Änderungen, die im 16. und 17. Jahrhundert in dem Lehrwesen eintraten, an zahlreichen Beispielen aus Universitäten, katholischen und protestantischen Schulen und an kurzen Skizzen aus dem Leben der Professoren, Studenten und Schüler. Luthers Einfluss auf das Schulwesen wird gebührend berücksichtigt, die humanistischen Bestrebungen der Jesuiten nach ihrem Werte gekennzeichnet und das erneute Streben der Jugend nach wissenschaftlicher Bildung geschildert. Beim Abschnitt „Universitätsleben" wird neben der Betrachtung des Lehrganges, der Bildungsmittel und der Befähigung der Dozenten dem Leben und den Sitten der Studierenden ein breiter Raum gewidmet und bei dem Pennalismus und anderen Auswüchsen des studentischen Lebens länger verweilt, als der Gegenstand und besonders der Zweck des Buches es eigentlich erfordert. Was der Verfasser über die Entwicklung der sogenannten Mittelschulen und der Volksschulen sagt, erschöpft den Gegenstand nicht völlig, vor allem bleibt der Zusammenhang mit den älteren Stadtschulen und ähnlichen Einrichtungen etwas unklar. Dagegen gewinnt man von der sozialen Stellung der Lehrer im 17. Jahrhundert, von den Mühseligkeiten ihres Berufes und den elenden Wohnungs- und Wirtschaftsverhältnissen ein ziemlich gutes Bild.

Nachdem der Verfasser die Unzulänglichkeit der damaligen Lehrmethode an verschiedenen Beispielen hervorgehoben hat, kommt er auf die Reformbestrebungen des 17. Jahrhunderts zu sprechen und erwähnt als hervorragendsten Vertreter dieser Bestrebungen auch Comenius. Von diesem sagt er: „Der Mann, welcher zwar nicht ohne Vorläufer, aber doch am nachdrücklichsten und als erster auf Grund eines streng durchdachten pädagogischen Systems das Verlangen stellte, der Jugend nicht unverstandene Worte und Namen, sondern Sachen zu geben, war einer der tiefgläubigsten Männer seiner Zeit, der letzte Bischof der böhmischen Brüdergemeinde, Johann Amos Comenius (1592—1670). Mit seiner Forderung möglichster Anschaulichkeit beim Unterricht, mit seiner Betonung der Naturwissenschaften und technischen Künste, mit seinem Verlangen nach Ausbildung der Handfertigkeit, nach einem naturgemässen Unterricht in der Muttersprache, wenigstens für die Elementarstufe, nach Volks- und Mädchenbildung und nach passenden (Real-) Schulen für die ins praktische Leben tretende Jugend ist er der Vater des pädagogischen Realismus geworden. Comenius' Andenken ist noch heute lebendig durch den 1757 zuerst in Nürnberg bei Michael Endter erschienenen Orbis sensualium pictus, in welcher „sichtbaren Welt" eine Unmenge Dinge und Lebensverrichtungen in allerdings meist recht unvollkommenen Abbildungen veranschaulicht und in lateinischer und deutscher, später auch noch in anderen Sprachen benannt waren". Daran schliessen sich einige Bemerkungen über die damalige Verbreitung und den pädagogischen Wert des Orbis pictus, und hiermit ist die Erwähnung des hochbedeutenden Mannes beendet. Ein Porträt

des Comenius nach einem Kupfer von J. Balzer nach Kleinhard (1772) und zwei Abbildungen aus der Nürnberger Ausgabe des Orbis pictus von 1746 sind dem Texte beigefügt. Es ist wunderbar, dass der Verfasser der Wirksamkeit des Comenius nicht eine ausführlichere Betrachtung gewidmet hat, da er doch der Thätigkeit Franckes, Basedows und der Philanthropisten eingehend gerecht wird, aber der vom Verlage zur Verfügung gestellte Raum scheint zu beschränkt gewesen zu sein, obwohl Schilderungen und Abbildungen aus dem Universitätsleben und dem Leben und Treiben der Studenten des ausgehenden 17. Jahrhunderts wieder einen beträchtlichen Raum einnehmen.

Alles in allem erfüllt auch diese Monographie den Zweck, den die Veröffentlichungen der ganzen Sammlung verfolgen, die Einzelforschungen auf dem Gebiete des Unterrichtswesens durch Zusammenfassen der Forschungsresultate unter Beifügung zeitgenössischer Abbildungen zur Verwertung für nationalfühlende Kreise zu bringen.

Dr. G. A.



Nachrichten und Bemerkungen.

„Der schönste Zweck des Lebens ist, Gutes zu thun, soviel als nur immer möglich. Der wahre Sinn des Christentums verlangt, dass man ohne Gepränge in jedem Augenblick des Lebens wohlwollend und mit Demut gegen Gott und die Menschen auf die Schicksale Anderer einwirke. Ein Christ ist überhaupt nur der, der beständig die Lehren seiner schönen und milden Religion auch wirklich ins Leben treten lässt. Dieses vollständig zu können, ist bei den vielen Gebrechen der menschlichen Natur ungemein schwer; viel jedoch kann und soll geleistet werden. Für den Mann in öffentlichen Verhältnissen sind zwei Sachen noch ungemein wichtig: dass er wahr und sehr rechtlich sei .... Heutzutage ist Bildung allgemein und es ist daher nicht leicht, sich vor andern Menschen an Verstand und Bildung ohne grosse Anstrengung auszuzeichnen. Rechtliche, wahre Charaktere, die sich zu allen Zeiten gleich bleiben, auf die man bauen kann, sind jedoch äusserst selten bei strenger Prüfung. Der Mensch, der also gut, rechtlich und wahr ist, versichert durch diese Eigenschaften sich einer Lage, deren Sicherheit ihm eine hohe Stelle unter seinen Mitmenschen geben wird und zugleich mehr als irgend etwas ihm den so nötigen Frieden der Seele in den vielfachen Stürmen des Lebens giebt, ohne welchen man selbst bei grossem Succès sich doch nur elend fühlen kann." — So schreibt einer der erfolgreichsten Fürsten des 19. Jahrhunderts, König Leopold von Belgien, im Jahre 1835 an seinen Bruder, den Herzog Ernst von Sachsen-Gotha.

Innerhalb der platonischen und später auch der neuplatonischen Philosophen-Schulen war das Wort **Hairesis** (*αἵρεσις*, secta) zur Bezeichnung der eignen Gemeinschaft im Sinne von „erwählte Brüder", auch Anhängerschaft, Schule, Kultgemeinde üblich und noch Philo von Alexandrien (gest. um 50 n. Chr.) und Jamblichus (gest. um 330 n. Chr.) gebrauchen im Unterschiede von den Vertretern der Staatskulte den Ausdruck ohne jeden Beigeschmack des Tadels. Aus der Apostelgeschichte 24, 5 und 28, 22 erhellt nun, dass die Pharisäer und die Hohenpriester das Wort Hairesis auf die Christen anwandten und dass sie dasselbe im Sinne der Ablehnung und des Tadels gebrauchten; ganz natürlich, da sie Gegner dieser Christen waren, deren Haupt sie gekreuzigt hatten. Darin ist weiter nichts Auffallendes; merkwürdig und sehr beachtenswert ist aber der Gebrauch, den Paulus (1. Cor. 11, 19 und Gal. 5, 20), und er zuerst, von dem Worte Hairesis macht. Paulus drückt nämlich dem Ausdruck nicht bloss den Stempel der Ablehnung,

sondern der Strafbarkeit, ja des Lasters auf, den es früher nie besessen hatte. Man kann leicht ermessen, wie ein solcher Gebrauch von denjenigen Männern, nämlich eben den Platonikern, aufgefasst werden musste, die um die gleiche Zeit fortfuhren, die eigne Gemeinschaft eine Hairesis zu nennen; ihnen wurde doch damit in weitverbreiteten Schriften ein schwerer Makel angehängt. Über die ablehnende Stellung, welche Paulus zu den Platonikern einnahm, haben wir früher M. H. der C. G. Bd. IX (1901) S. 10 ff. gehandelt. Beachtenswert aber ist, dass die zum Christentum übergetretenen Philosophen-Schulen nichts von Paulus wissen wollten; so wissen wir, dass die sog. Ebioniten die Autorität des Paulus derjenigen der Evangelien nicht gleichgestellt haben (Realencyklopädie f. Prot. Theol. Bd. V[3], Artikel Ebioniten). Diese ganze Frage, insbesondere die Geschichte des Wortes Hairesis (secta), verdiente eine besondere Untersuchung.

Die ersten beiden Jahrhunderte der christlichen Entwicklung sind erfüllt von dem Kampfe zwischen dem **Paulinismus** und dem **Gnostizismus** oder zwischen dem im Anschluss an das Alte Testament sich entwickelnden neuen Staatskult und den im Platonismus wurzelnden alten Kultgesellschaften, soweit sie sich auf den Boden der Lehre Christi gestellt hatten. Es giebt nur wenige Schriften, in welchen die Gegensätze, wie sie sich um das Jahr 200 n. Chr. entwickelt hatten, schärfer heraustreten, wie in Tertullians Buch De praescriptione haereticorum. Für Tertullian ist die Thatsache grundlegend, dass schon Paulus alle Philosophie verworfen hat; damit ist die „Philosophie", d. h. das auf dem Boden der gleichzeitigen Schulen oder Kultvereine stehende Christentum grundsätzlich verworfen. Es ist nach Tertullian thöricht, sich auf das Wort Christi „Suchet, so werdet ihr finden" zu berufen; denn das gilt natürlich für die, die Christum noch nicht gefunden haben. Dieses Suchen und Fragen führt aber zur Häresie. Es ist aber auch gar nicht nötig, denn die Kirche besitzt ja ihre unveränderliche Glaubensregel — es ist der um die gleiche Zeit zum Abschluss gekommene Kanon der h. Schriften gemeint, in dessen Mittelpunkt nicht mehr wie ehedem in der Christenheit die „Herrnworte", die Logia, sondern die Schriften des Paulus standen — und diese Regel macht alles Suchen und Fragen überflüssig. Seitdem die Schrift vorhanden ist, braucht die Christenheit keine weiteren Schriften. Es ist Thorheit, zu glauben, die Apostel hätten nicht alles gewusst, oder sie hätten uns etwas, was für uns zu wissen nötig ist, vorenthalten. Wer nach Weisheit strebt, der vertiefe sich in die heiligen Schriften; was nicht darin steht, das ist keine Weisheit, wenigstens keine wahre Weisheit. Die „Philosophie" stört demnach nur die Glaubenssicherheit und sie ist daher ebenso gefährlich und verwerflich wie die „Schulen", wo sie gelehrt wird.

Ausserkirchliche Kultgesellschaften (Brüderschaften) im 9. Jahrhundert. Das Katholische Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte Bd. II (1883) Sp. 1325 betont die Thatsache, dass die ersten Spuren kirchlicher Brüderschaften mit Kultzwecken, die wir kennen, aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts stammen; als die älteste bekannte kirchliche Brüderschaft gilt bis jetzt ein marianischer Verein zu Paris, dem Bischof



Otto († 1208) den ersten Sonntag nach Dreifaltigkeit als Festtag anwies. Dann erscheinen bald darauf in den nachweisbaren Quellen seit 1211 die bekannten kirchlichen Rosenkranzbrüderschaften und ähnliche Sodalitäten. Ausserkirchliche Brüderschaften aber — auch dies wird bei Wetzer und Welte mit Recht betont — sind schon seit dem 9. Jahrhundert nachweisbar. Der Erzbischof Hinkmar von Reims († 882) spricht in der im Jahre 852 verfassten Schrift: Capitula Presbyteris data (abgedruckt bei Labbeus, Sacrosancta Concilia etc. Venetiis 1730 Vol. X, Sp. 1—5) im sechszehnten Abschnitt von gewissen Brüderschaften, die er „Geldoniae vel Confratriae“ nennt, und betont, dass er schon früher seinen Priestern mündliche Anweisungen für die Behandlung dieser „Gilden“ und Brüderschaften“ gegeben habe, die er jetzt schriftlich wiederholen wolle. Die Priester sollen versuchen, auf diese Kultgesellschaften Einfluss zu gewinnen, woraus hervorgeht, dass sie solchen bisher nicht gehabt hatten; es fehlt bis jetzt der Beweis, dass die Anweisungen Hinkmars zur Ausführung gekommen sind. Jedenfalls zeigt der Zusammenhang, dass Hinkmar einen vorhandenen Widerstreit zwischen diesen Brüderschaften und der Kirche vorfand und ausschalten wollte. Brüderschaften mit gildenartiger Verfassung, die zur Kirche im Gegensatz standen, gab es in Frankreich nachweislich in späteren Jahrhunderten zahlreich (s. Keller, Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus in den M. H. der C. G. Bd. XII S. 76 ff.); im 13. Jahrhundert galten die „Confratriae“ bereits als eine sehr alte Einrichtung.

Die Thatsache, dass es keine **„Waldenser“** vor Petrus Waldus gegeben hat, ist ebenso unbestreitbar, wie der Umstand, dass es keine „Lutheraner“ vor Luther gegeben hat. Gleichwohl enthält die Behauptung, dass die „Waldenser“ erst im 12. Jahrhundert entstanden seien, eine Halbwahrheit, die allerlei Entstellungen Thür und Thor öffnet. Die Gemeinden, welche in Petrus Waldus einen hervorragenden Führer fanden und nach ihm von ihren Widersachern „Waldenser“ genannt wurden (erst seit dem 16. Jahrhundert nennen sich diese Christen selbst Waldenser), sind viel älter als Waldus, und die Überzeugung, dass dies der Fall sei, ist unter den sogenannten Waldensern aller Jahrhunderte nachweisbar, auch von ihnen selbst bis heute mit Nachdruck behauptet worden. Es ist in dieser Beziehung eine Wahrnehmung unserer Tage ausserordentlich bezeichnend. Seit einigen Jahrzehnten nämlich hat Emilio Comba, Professor am theol. Seminar der Waldenser in Florenz (geb. 1839) in verschiedenen Büchern die Anschauung zu begründen versucht, dass die Tradition seiner Gemeinschaft falsch sei. Er vertritt damit eine Meinung, welche unter den protestantischen Gelehrten, deren Schüler Comba einst in Genf und anderwärts gewesen ist, von je weit verbreitet war, und unter diesen hat er natürlich mit seinen Schriften viele Freunde gefunden. Aber die eigne Gemeinschaft (zumal die Waldenser der Kottischen Alpen, wo ihr ältester Sitz ist) lehnt seine Schriften ab und versagt dem gelehrten Professor durchaus ihren Beifall. Diese Männer sind und bleiben der von den Vätern ererbten Überzeugung treu, dass ihre Gemeinden in uralten Zusammenhängen stehen und bis zu den altchristlichen Zeiten hinaufreichen.



Wir haben früher (s. M. H. der C. G. 1899 S. 188 f. und öfter) die Thatsache erwiesen, dass die altevangelischen und altchristlichen Kultvereine, die man **Waldenser** etc. nannte, ihre Gottesdienste gern in **unterirdischen Gewölben** abhielten, derart, dass die Gegner sie sogar nach dieser Eigenart Grubenheimer zu nennen pflegten. Die Beschlüsse des Konzils von Toulouse von Jahre 1229 (abgedruckt bei Labbeus, Sacrosancta Concilia pp. Vol. XIII (Venetiis 1730) Sp. 1236 f.), die sich mit der Vernichtung der „Ketzer" beschäftigen, bestätigen, dass schon damals die gleiche Neigung bei den „Häretikern" herrschte. An zwei Stellen nehmen die Dekrete des Konzils auf „unterirdische Gemächer" (camerae subterraneae) bezw. „unterirdische Schlupfwinkel" (subterranea latibula) Bezug und befehlen deren Zerstörung. Über die Hinweise auf die **Katakomben** in den Kultgesellschaften der Akademien und des Humanismus vergl. M. H. der C. G. Bd. XII (1903) S. 52 und öfter.

Die Polemiker der römisch-katholischen Kirche pflegen ihren Anhängern die angebliche Minderwertigkeit der protestantischen Religion auch dadurch vor Augen zu führen, dass sie letztere als eine moderne Schöpfung bezeichnen. „Wo war eure Religion vor Luther und Calvin?" fragte ein katholischer Priester einen italienischen Waldenser. „In den Gefängnissen eurer Inquisition", antwortete mutig der Gefragte und sprach damit eine Thatsache aus, deren Verdunkelung kein Waldenser zulassen kann und kein Protestant zulassen sollte. Arbeiten nicht diejenigen Protestanten, welche das Vorhandensein von Evangelischen vor Luther bestreiten, den eigenen Gegnern wirksam in die Hände?

Die Bestimmung, dass die Häretiker zur Strafe ein Kreuz (rotes Kreuz) auf dem Gewande, d. h. öffentlich tragen mussten, ist sehr alt. Schon das Concilium Biterrense, das unter Leitung des Erzbischofs von Narbonne im Jahre 1246 abgehalten wurde, setzt diese Strafe als bekannt und gebräuchlich voraus und trifft weitere Bestimmungen über das Verhalten der Bevölkerung zu den mit dem Kreuze gekennzeichneten Häretikern (Phil. Labbeus, Sacrosancta Concilia Venetiis 1731, Vol. XIV Sp. 88 f.). — Aus den Bestimmungen des Jahres 1246 ergiebt sich, dass die rechtgläubigen Anhänger der Kirche dieses **rote Kreuz** als Schandmal betrachteten und seine Träger danach behandelten. Auffallend ist nun, dass von den Zeiten ab, wo wir die innere Geschichte der Kultgesellschaften des Humanismus verfolgen können, vornehmlich seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts, das rote Kreuz nicht als Zeichen der Schande, sondern als **Ehrenzeichen** erscheint und von einzelnen Brüdern heimlich als solches getragen wird. Besteht zwischen dem Busskreuz der „Häretiker" und dem Ehrenkreuz der alten Sozietäten ein geschichtlicher Zusammenhang? Nähere Auskunft über die früheste Einführung des Busskreuzes und über seine Geschichte wäre erwünscht.

Die Namen **Humanismus** und **Humanisten** werden in der Regel viel zu eng gefasst und zu einseitig nur auf die Humanisten des 15. und 16.



Jahrhunderts angewandt. Um so erfreulicher ist es, wenn einsichtige Historiker auch die früheren Zeiten und die Männer, welche die gleiche Weltanschauung vertraten, klar und bestimmt mit den gleichen Namen bezeichnen. In seinem vortrefflichen Buche über „Kaiser Karl IV. und seinen Anteil am geistigen Leben seiner Zeit“ (Wien 1876) spricht sich Heinrich Friedjung sehr bestimmt dafür aus, dass wir schon das Zeitalter Petrarcas als eine Epoche des Humanismus und seine Gesinnungsgenossen als Humanisten zu bezeichnen haben (S. 296 ff.). Mit Recht erkennt Friedjung das Kennzeichen des Humanismus in der Weltanschauung, die den Menschen in den Mittelpunkt ihrer Studien rückt, in jener Weltanschauung, wie sie von Plato, aber auch vom Urchristentum vertreten ward.

Im Jahre 1501 schuf Kaiser Maximilian I. auf den Vorschlag von Conrad Celtes das bekannte **Collegium poetarum et mathematicorum** und stellte dasselbe in eine organische Beziehung zur dortigen Universität. Es war ein Versuch, den damals bestehenden sog. artistischen Fakultäten, welche die Pflanzstätten der Scholastik waren, eine entwickelungsfähige Konkurrenz-Fakultät an die Seite zu stellen, welche die akademische Vorbildung vermitteln sollte. Diesen Versuch kann man als Vorbild und Keim für die modernen philosophischen Fakultäten betrachten (vergl. Bauch, Die Anfänge des Humanismus in Ingolstadt, München 1901 S. 60).

Eine Tochtergesellschaft der Sodalitas litteraria Danubiana war die „Academia Collimitiana“ in Wien. Im Jahre 1514 nennt nun Stephanus Tauricus die Mitglieder dieser Akademie „symboli ac symposiorum vestrorum *συνδείπνους*. (St. Galler Mitteilungen für vaterl. Gesch. XXIV, 229.) Was will Tauricus damit sagen?

Die neueren Handbücher der Kirchengeschichte, soweit sie nicht ganz rückständig geblieben sind, pflegen in Sachen des **Täufertums** einen ganz anderen Ton anzuschlagen, als man ihn noch vor zwanzig Jahren in solchen Büchern zu finden pflegte. Wir nehmen zum Beweise auf D. Karl Müller, Kirchengeschichte. 2. Bd., 1. Halbbd. Tüb. 1902 (Grundriss der Theol. Wiss. 10, 2) Bezug. Dort handelt § 209 über die „Entwicklung des Täufertums zu einer eigenen grossen religiösen Bewegung“. Mit Recht wird als ihr bedeutendster Mittelpunkt in Oberdeutschland Augsburg, und als ihre vornehmsten geistigen Führer Balth. Hubmeier und Hans Denck bezeichnet. „Hier (in Augsburg) schloss sich ihr Ende 1525 oder Anfang 1526 der hochbegabte Oberbaier Hans Denck an, ihr zweiter humanistisch gebildeter und litterarischer Führer, ihr bedeutendster Mann überhaupt (gest. 1527)“.

Johann Valentin Andreae († 1654) schreibt einmal (Hossbach, Andreae S. 33): „Wer jetzt ein rechtschaffenes Leben sucht, der wird ein Enthusiast, ein Schwenkfeldianer, ein Wiedertäufer gescholten“. Die Äusserung wird durch viele andere Zeugnisse von Zeitgenossen aus dem 16. und 17. Jahrhundert bestätigt. Man hielt in kirchlich

rechtgläubigen Kreisen die Betonung sittlicher Forderungen für ein Zeichen mangelnder Orthodoxie; die letztere erklärte, nicht gute Werke sind es, sondern der Glauben, welcher die Seligkeit gewährleiste, ja es gab viele, welche mit Nic. Amsdorff die Tugend als schädlich für die Seligkeit betrachteten und ihr deshalb mit Argwohn, ja mit Hass begegneten.

Wenn es wahr ist, dass der preussische Staat die Zeit seiner ersten und eigentlichen Begründung im **Zeitalter des Grossen Kurfürsten** erlebt hat, und heute bestreitet Niemand mehr, dass dies wahr ist, so hat die Frage nach der Stellung, die der Begründer unseres Staats zu den grossen geistigen Bewegungen seines Jahrhunderts eingenommen hat, doch nicht bloss ein geschichtliches, sondern in gewissem Sinne zugleich ein aktuelles Interesse. Denn diese Stellung hat dem jungen Gemeinwesen sein Gepräge aufgedrückt; durch sie ist er zuerst zu einem Machtfaktor auch in der geistigen Welt geworden. Wer diese Stellung grundsätzlich ändert, setzt sich in Widerspruch zu dieser Eigenart und setzt sich und das Gemeinwesen allen den Gefahren aus, die aus der Schaffung neuer grundsätzlicher Verhältnisse zu erwachsen pflegen.

Zur Kennzeichnung der naturwissenschaftlichen Ziele der **Deutschen Gesellschaften** des 18. Jahrhunderts machen wir auf ein allerdings in der Form recht jammervolles Gedicht aufmerksam, welches aus Anlass der Stiftungsfeier der „Kielischen Gesellschaft der schönen Wissenschaften“ im Jahre 1755 entstanden ist Die schlechten Verse lauten:

„Sagt unparteiisch, wer versteht
So gut die Elektrizität?
Wer kennt wohl so der Messkunst Faden?
Wer dringt so tief in die Natur,
Entdeckt des Zirkels Quadratur,
Der Welten Stoff und die Monaden . . .
Der Barbarei verhasste Macht
Erdulden wir an keinem Orte;
Von dem, was andere schön gedacht,
Zählt unser rege Fleiss der Worte.
Wir opfern Jahre, Leben, Zeit
Der Sprache reinsten Zierlichkeit,
Und werden lauter Cicerone,
Verstehn die Etymologie
Und reden als Grammatici,
Im feinsten und im neusten Tone“.

Man hat wohl gesagt, dass die grossen Reformatoren des 17. Jahrhunderts (wie sie Treitschke nennt), nämlich Leibniz, Thomasius, Pufendorf und (wie wir hinzufügen) Comenius im Gegensatz zu den Reformatoren des 16. Jahrhunderts nur auf kleinere Kreise gewirkt hätten. Die Richtigkeit dieser Auffassung darf man mit Recht bestreiten. Man übersieht, dass



die Einwirkung der wissenschaftlichen Werke jener Männer durch volkstümliche Organe, wie die **moralischen Wochenschriften** es waren, thatsächlich die weitesten Kreise erfasst hat; diese Wochenschriften haben dem Einfluss unserer klassischen Dichtung die Wege geebnet, und will man sagen, dass auch diese nur auf kleinere Kreise beschränkt geblieben ist? Eine sehr zutreffende Würdigung der moralischen Wochenschriften giebt Karl Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, Bd. II, 1, S. 427 ff.

Die ungeheuren Kämpfe, welche die Kirchen unter sich und in sich über die Lehre von der Person Jesu Christi, die **Christologie,** im Laufe der Jahrhunderte geführt haben und noch heute führen, hat, wie es zu geschehen pflegt, diese Lehre derart in den Mittelpunkt alles Denkens und aller Interessen gerückt, dass hinter ihr alles Andere, selbst die **Verkündigung Jesu,** völlig oder fast völlig in den Hintergrund trat. Der Punkt, um dessen Willen so viel Blut floss und so schwere Kämpfe ausgefochten wurden, erschien als der Mittelpunkt aller Religion, alles „wahren Glaubens" und jeder „reinen Lehre". Man kann die Frage der Christologie sehr hoch einschätzen und muss bei Beobachtung dieser Entwicklung doch sagen, dass eine derartige Betonung nicht im Sinne Christi, eben des Stifters unserer Religion, gewesen sein kann, da er selbst hierzu keinerlei Anlass gegeben hat. Jedenfalls ist es als ein hervorragendes Verdienst zu betrachten, wenn sich gerade unter den Theologen, die sonst in den Überlieferungen der christologischen Kämpfe am tiefsten festsitzen, ein Mann findet, der ein offenes und kräftiges Wort über die unheilvollen Folgen dieser Entwicklung zu sagen wagt. Und dies Verdienst hat sich **Adolf Harnack** in seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums erworben. Daher richtet sich die ganze Wucht des Angriffs seitens der Theologen gerade gegen diesen Punkt der H.'schen Auffassung. Der Hauptsturm hat sich gegen H.'s Bemerkung gerichtet, die Lehre von der Person „gehöre nicht in das Evangelium, wie es Jesus gelehrt habe". Mit Recht sagt H.: „Der Zöllner im Tempel, das Weib am Gotteskasten, sind seine (nämlich Jesu) Paradigmen; sie alle wissen nichts von einer Christologie, und doch hat der Zöllner die Demut gewonnen, der die Gerechtsprechung folgt. Wer daran dreht und deutelt, der verwundet die Schlichtheit und Grösse der Predigt Jesu an einer ihrer wichtigsten Stellen."

Bei der ausserordentlichen Verbreitung, welche Ad. Harnack's Vorlesungen über das **Wesen des Christentums** (s. M.H. C.G. Bd. XI (1902) S. 19 ff.) gefunden haben, lag für die Vertreter der Kirchenlehre ein Bedürfnis nach einer Entgegnung vor, die als eine Art von autoritativer Kundgebung gelten könne. In dem Buche „Wesen des Christentums" von Hermann Cremer, Univ.-Prof. und Konsistorial-Rat in Greifswald, ist nun eine solche Kundgebung erschienen (3. Aufl. 1902). Cremer erklärt: Der Kampf zwischen der von ihm vertretenen und von der Kirche gebilligten Auffassung des Christentums und Harnacks Darstellung sei „ein Kampf einer Religion mit einer andern." Mit einem Worte: Cremer erkennt nur das als Christentum an, was er selbst in Übereinstimmung mit dem



Dogma der Kirche lehrt, die abweichende Auffassung ist „eine andere Religion“, mithin kein Christentum. Wenn man dies liest, so wird man doch sehr lebhaft an die Kämpfe der früheren Jahrhunderte erinnert: alle die, welche die Lehre der römischen Kirche nicht anerkannten, waren auch keine „Christen“, und je entschiedener letztere sich Christen nannten, um so nachdrücklicher wurde ihr Anspruch zurückgewiesen. So entstand der unselige Kampf der „Kirchenchristen“ wider die „Häretiker“.

Wie tief der Gegensatz war, der sich zwischen der religiösen Weltanschauung der **Scholastik** und dem **Platonismus** aufthat, wie er von den Kultgesellschaften des christlichen Humanismus vertreten ward, mag man daran ermessen, dass der letztere die Idee der Entwicklung vertrat und darauf ihr ganzes System der Erziehung des Menschengeschlechts und des Aufbaus des Reiches Gottes gründete, während die Scholastik lehrte, dass der Eintritt in das Reich Gottes aus dem Reich der Finsternis, d. h. aus der Welt, lediglich durch einen einzelnen Akt, nämlich durch die Erlösung, erfolge und gewonnen werde. Dass diese Anschauung der Scholastik in kirchlichen Kreisen noch heute als die einzig wahre und einzig christliche gilt, mag folgende neuere Kundgebung aus angesehenen kirchlichen Kreisen beweisen. Es heisst darin u. A. wörtlich „dass die moderne Kultur, d. h. der Liberalismus, die Zweiteilung der Welt in ein Reich Gottes und ein Reich der Finsternis leugnet, darauf kommt Alles an. Die Menschheit ‚entwickelt‘ sich nach liberaler Auffassung auch sittlich und religiös fort und fort zu Höherem, da ist also eine ‚Erlösung‘ durch das Blut des Heilandes nicht notwendig. Wer diesen Gedanken weiter verfolgt, wird bald zu dem Ergebnis kommen, dass die christliche (d. h. die auf der obigen Idee der Zweiteilung der Welt und der Idee der Nichtentwicklung beruhende) und die liberale Weltanschauung ewige Gegensätze sind und gar nicht versöhnt werden können und sollen“. (Neue Preussische [Kreuz-] Zeitung Nr. 601 vom Jahre 1901, Zuschrift eines Katholiken.)

Druck von Johannes Bredt, Münster i. W.



Die Comenius-Gesellschaft
zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1892 in Berlin gestiftet worden.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—11 (1892—1902) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis zehnte Jahrgang (1893—1902) liegen vor.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt jährlich etwa 30 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 6 Mk.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nicht verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 4 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.-G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. **Begemann**, Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher**, Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhändler, Freiburg i. Br. Prof. Dr. **Hohlfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, General-Sekretär, Berlin. **Israel**, Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz**, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann**, Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reber**, Bamberg. Dr. **Rein**, Prof. an d. Universität Jena. Geh. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt**, Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke**, Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann**, Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg**, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Dr. **Jul. Ziehen**, Ober-Studiendirektor, Berlin-Charlottenburg. Prof. D. **Zimmer**, Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron**, Berlin. **J. G. Bertrand**, Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich**, Lissa (Posen). Dr. **Wilh. Bode**, Weimar. Dr. **Gustav Diercks**, Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner**, Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz**, Charlottenburg. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum**, Berlin. Oberlehrer Dr. **Rudolf Kayser**, Hamburg. Univ.-Prof. Dr. **Lasson**, Berlin-Friedenau. Univ.-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Rektor **Rissmann**, Berlin. Direktor **v. Schenckendorff**, Görlitz. Bibliothekar Dr. **Ernst Schultze**, Hamburg. Archivar Dr. **Schuster**, Charlottenburg. **Slaměník**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier**, Halle a. S. Realgymnasialdirektor **W. Wetekamp**, M. d. A.-H., Berlin-Schöneberg. Prof. Dr. **Wychgram**, Direktor der Augusta-Schule, Berlin.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C. 2, Burgstrasse.



Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.



Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Zwölfter Band.

Achtes bis zehntes Heft.

August — Oktober 1903.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1903.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Inhalt

des achten bis zehnten Heftes 1903.

Abhandlungen.

Kleinere Mitteilungen.

Besprechungen und Anzeigen.

Nachrichten und Bemerkungen.

Zuschriften bitten wir an die Schriftleitung Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich.** Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 30. April nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle nach § 4 der Satzungen zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pfg. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C., St. Wolfgangstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 5231.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**



Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

XII. Band. 1903. Heft 8—10.

Aufruf

zur

Erinnerungsfeier für Johann Gottfried Herder

am 18. Dezember 1903.

Am 18. Dezember 1903 sind hundert Jahre verflossen, seitdem Johann Gottfried Herder heimgegangen ist.

Johann Gottfried Herder hat in die gewaltige Umbildung des geistigen Lebens, die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vollzogen hat, entscheidender und nachhaltiger eingegriffen als irgend einer seiner Mitstreiter, und die Spuren seiner Thätigkeit lassen sich weit über das Gebiet der Litteratur hinaus nahezu in allen Geistes-Wissenschaften, ja auf dem Gebiete der gesamten Geistesbewegung nachweisen.

Mit der Vielseitigkeit, durchdringenden Verstandesschärfe und dem Schwung der Begeisterung, die ihm eigen waren, hat er eine Fülle von Anregungen ausgestreut und erweckend und aneifernd auch auf die gewirkt, die der rätselvollen Natur des grossen Mannes nicht überall zu folgen vermochten.

Die unvergleichliche Weite seines Horizonts, der klare Überblick über die geschichtliche Entwickelung unseres Geschlechts und sein feines Gefühl für Menschenwürde liessen ihn die Idee der Menschheit mit einer Sicherheit und Reinheit erfassen, wie es wenigen grossen Männern vor und nach ihm gelungen ist.

Höher als der Dichter, der Sprachforscher und der Kulturhistoriker Herder, höher auch als der feinsinnige Ästhetiker und Kritiker, steht in ihm der Lehrer der Menschenliebe und Menschlichkeit, die er im Sinne altchristlicher Überzeugungen als die Vorbedingung echter Gottesliebe und wahrer Weisheit und als den einzigen Weg zum ewigen Licht betrachtete.

Diese Herdersche Weltanschauung, die um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts ebenso wie einst im Zeitalter des Humanismus zum Gemeingut der gebildeten Welt geworden war, wird auch im heutigen Geschlecht ihre läuternde, versöhnende und befreiende Kraft bewähren, sobald wir uns an der Hand dieses grossen Führers auf sein Bildungs- und Lebensideal von neuem besinnen wollen.

Es wäre erwünscht, wenn in allen grösseren und kleineren Orten die Veranstaltung einer würdigen Gedenkfeier ins Auge gefasst werden könnte. Wir ersuchen daher alle Herder-Freunde, die Mitwirkung der geeigneten Vereine — dazu gehören ausser allen Verbänden, die der Bildung und der Volkserziehung oder der Pflege geistiger und religiöser Interessen gewidmet sind, auch die litterarischen Gesellschaften, die Lehrer-Vereine, die Sprachvereine u. s. w. — herbeizuführen, vor Allem auch die Mitwirkung staatlicher und städtischer Behörden für die Veranstaltung von Erinnerungsfeiern in den Schulen zu gewinnen.

Wir ersuchen die Freunde der Sache, Beiträge zur Förderung der Herder-Feier zu zeichnen und bitten, dieselben an das Bankhaus Molenaar u. Co., Berlin C, St. Wolfgangstrasse, Schatzmeister der Comenius-Gesellschaft, gegen dessen Quittung einzusenden. Wir werden über die Verwendung an dieser Stelle Rechnung legen.

Im Namen des Gesamtvorstandes der Comenius-Gesellschaft:
Dr. Ludwig Keller.

Über ästhetische Erziehung.

Von

Paul Hohlfeld (Dresden).

Denken wir uns, die Erziehungskunstlehre und die Erziehungskunst wäre von vornherein allumfassend und vollkommen ausgebildet gewesen, so hätte die Forderung einer besonderen „ästhetischen Erziehung“ gar nicht erhoben zu werden brauchen.

Dieser Gedanke ist nicht etwa von einem Erzieher von Fach, einem Schulmanne oder pädagogischen Schriftsteller, sondern von einem Künstler, einem Dichter, der zugleich Ästhetiker, erfolgreicher Forscher im Gebiete der Schönheits- und Kunstlehre war, von Friedrich Schiller, gefasst worden.

Aus Dankbarkeit für längere hochherzige Unterstützung in schwerer Krankheit hatte er an den Prinzen von Augustenburg siebenundzwanzig Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen gerichtet. Diese erschienen, erheblich umgearbeitet, 1795 in den „Horen“. Der Keim zu solchen Betrachtungen lag jedoch bereits in dem Gedichte „Die Künstler“, das 1789 in Wielands Merkur erschienen war[1]).

Schiller nimmt für die Entwickelung des Menschen drei Stufen an[2]): die Stufe der Sinnlichkeit, die der Schönheit, die der Vernünftigkeit, welche teils als Stufe der Wahrheit oder der

---

[1]) Schiller an Körner vom 3. Febr. 1794: „In den ersten zehn Bogen meiner Briefe ist der Stoff aus meinen »Künstlern« philosophisch ausgeführt“.

[2]) Vgl. den Anfang des 23. Briefes über die ästhetische Erziehung des Menschen. Im Anfang des 24. Briefes unterscheidet Schiller den physischen, den ästhetischen und den moralischen Zustand.

Wissenschaft, teils als Stufe der Sittlichkeit oder Tugend beschrieben wird.

Die Schönheit erscheint hier als das Mittlere und zugleich als die Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Vernünftigkeit, als Verklärung der Sinnlichkeit und als Vorstufe der Vernünftigkeit.

Indem Schiller das Schöne als Mittel zur Erziehung für die Sittlichkeit ansieht, folgt er, wie der Herbartianer Robert Zimmermann in seiner Geschichte der Ästhetik, Wien 1848, S. 224—226, nachgewiesen hat, dem Schotten Home, einem Rechtsgelehrten von Beruf, auf dessen „Grundsätze der Kritik“ (in deutscher Übersetzung 1790 und 1791) er in einer Anmerkung zu seiner Abhandlung über Anmut und Würde ausdrücklich verweist. Henry Home wurde 1696 in Kames in Berwickshire geboren und starb als Lord Kames am 27. Dez. 1782 in Edinburg. Sein Hauptwerk für die Ästhetik sind die Elements of criticisme, Edinburg 1762—1765, deutsch von Meinhard 1765, in dritter Auflage von Schatz, Leipzig 1790 und 1791, 3 Bände.

Home unterscheidet zwischen den niederen Sinnen, den bloss körperlichen Empfindungen, Fühlen, Schmecken, Riechen, und den höheren Sinnen, den geistigeren Empfindungen, Hören und Sehen. Das Schöne ist das Wohlgefällige der höheren Sinne. Daher „nehmen die Ergötzungen des Ohres und des Auges einen Mittelplatz ein zwischen den Ergötzungen durch die körperlichen Sinne und den Ergötzungen des Verstandes allein, und gerade diese ihre daraus entspringende vermischte Natur macht sie geschickt, sich mit beiden zu gatten. Mit Vergnügen und ohne Mühe heben wir uns von den gemeinen sinnlichen Lüsten zu der feineren Ergötzung der Sinne und von dieser zu dem erhabenen Reiche der Moral und Religion“. „Keine Beschäftigung bindet den Menschen mehr an seine Pflichten, als die Kultur seines Geschmackes in den schönen Künsten. Ein richtiger Geschmack in demjenigen, was in Schriften und Gemälden, in der Architektur oder im Gartenbau schön, richtig und zierlich ist, was wirklich verschönert, ist eine vortreffliche Vorbereitung, um unterscheiden zu lernen, was in Charakteren und Handlungen schön, angemessen, zierlich und grossmütig ist. Einem Menschen, der sich diesen feinen und vollkommenen Geschmack erworben hat, muss jede Handlung, die unrecht und unschicklich ist, äusserst unangenehm sein.“

Abweichend von Home findet sich bei Schiller auch noch eine andere Wertschätzung der Schönheit. Sie soll in gewisser Hinsicht über der Vernünftigkeit, Wahrheit und Tugend stehen und das Höchste sein, was der Mensch überhaupt erreichen könne.

„Die von dem Ton [Thon], dem Stein bescheiden aufgestiegen,
Die schöpferische Kunst umschliesst mit stillen Siegen
Des Geistes unermessnes Reich.
Was in des Wissens Land Entdecker nur ersiegen,
Entdecken sie, ersiegen sie für euch.
Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in euren Armen erst sich freun,
Wenn seine Wissenschaft der Schönheit zugereifet,
Zum Kunstwerk wird geadelt sein."
(Die Künstler, Z. 397—405.)

Mit dieser Stellung der Kunst über die Wissenschaft war auch Wieland einverstanden, der an der Tieferstellung der Kunst in der früheren Fassung des für den Merkur bestimmten Gedichtes „Die Künstler" Anstoss genommen hatte. Vgl. E. Grosse, Die Künstler von Schiller, 1789. Berlin, Weidmann 1890. S. 23 f.

Es fragt sich nun: welche Stellung der Kunst gegenüber der Wissenschaft und der Schönheit gegenüber der Wahrheit und der Sittlichkeit ist denn die richtige?

Wie die Kunst die Wissenschaft fördern kann und soll, so auch umgekehrt. Das eine Mal erscheint die Wissenschaft, das andere Mal die Kunst als das Niedere. An sich aber stehen diese beiden Grundwerke der Menschheit auf gleicher Stufe der Würde. Ebenso sind nach unserer Überzeugung Schönheit und Wahrheit (sowie Sittlichkeit) einander vollkommen ebenbürtig. Damit wäre freilich — so scheint es — Schillers Gedanke einer Mittelstellung der Schönheit zwischen Sinnlichkeit und Vernünftigkeit, die Grundlage seiner ganzen ästhetischen Erziehung, widerlegt und als unhaltbar nachgewiesen.

So schlimm steht jedoch die Sache nicht. Schiller versteht in Übereinstimmung mit der vorausgehenden und gleichzeitigen Ästhetik — hatte doch Alexander Baumgarten, der Schöpfer der Ästhetik als selbständiger Wissenschaft 1750, Schönheit als „sinnliche Vollkommenheit" erklärt — unter Schönheit ausschliesslich die am Sinnlichen erscheinende Schönheit. Das Sinnliche ist das vollständig Bestimmte, das allseitig Begrenzte oder Individuelle, wiefern es mit dem Sinne wahrgenommen wird. Es kann äusser-

lich, leiblich sein oder innerlich, geistig. In ersterem Falle wird es mit dem leiblichen Sinne, in letzterem mit dem geistigen Sinne wahrgenommen. Die innere Sinnlichkeit im Geiste heisst auch die Phantasie- oder Inbildwelt.

Schiller denkt überwiegend an das Leiblich-Sinnliche, darum spricht er auch den reinen, d. h. körperlosen, Geistern, welche, wenn wir ihre Möglichkeit und Wirklichkeit annehmen, doch auch Phantasie besitzen müssten und folglich mindestens dichten könnten, die Kunst ausdrücklich ab.

„Im Fleiss kann dich die Biene meistern,
In der Geschicklichkeit ein Wurm [die Seidenraupe] dein Lehrer sein,
Dein Wissen teilest du mit vorgezognen Geistern,
Die Kunst, o Mensch, hast du allein."
(Die Künstler, Zeile 30—34.)

Das am Sinnlichen erscheinende Schöne vermittelt wirklich zwischen dem gemeinen Sinnlichen und dem Nichtsinnlichen. Das Schöne als solches ist immer etwas Nichtsinnliches, was von dem ungebildeten Menschen und dem Tiere gar nicht wahrgenommen werden kann. Von dem Sinnlich-Angenehmen an dem Sinnlich-Schönen wird der Naturmensch wie das Kind unwillkürlich angelockt und festgehalten, bis ihm bei steigender Bildung nach und nach das mit dem ersteren verbundene Schöne selbst einleuchtet und sein reines, uneigennütziges, nach Kants Ausdruck „uninteressiertes" Wohlgefallen findet.

Alles, was der Gebildete von dem Schönen ahnend fordert, dass es an sich einheitlich, selbständig, ganz, in sich mannigfaltig und an und in sich gegliedert (organisch) und harmonisch sei, offenbart sich der tieferen Forschung als der Gliedbau der Wesenheit Gottes [1]). Gott ist das unendlich und unbedingt schöne Wesen. Die Schönheit des Endlichen ist, wie schon Platon erkannte, seine Gottähnlichkeit. Erst auf diesem Standorte erschliesst sich die ganze Bedeutung der ästhetischen Erziehung. Das Schöne und die schöne Kunst ist ein grundwesentlicher Weg zu Gott und zur Gemeinschaft mit ihm, zur Religion, sowie zur Sittlichkeit und zur Wahrheit bez. zur Wissenschaft.

Sittlichkeit ist Nachahmung des reinguten oder heiligen Wollens und Wirkens Gottes von seiten der endlichen Wesen.

---

[1]) Vgl. Krause, Abriss der Ästhetik 1837, S. 5—26; Vorlesungen über Ästhetik 1882, S. 14—118; System der Ästhetik 1882, S. 11—52.

Mithin ist Sittlichkeit Gottähnlichkeit, also Schönheit. Alles Sittliche oder Gute ist schön. Nicht jedoch gilt die Umkehrung dieses Urteils: „alles Schöne ist sittlich“. Denn die zeitlose, ewige Schönheit anderer Wesenheiten als des Willens, z. B. von Zahlen und Raumgestalten, kann nicht sittlich genannt werden, aber auch nicht unsittlich. Sie liegt „jenseits von gut und böse“. Das Sittliche, soweit es zeitlich verwirklicht wird, ist ein wesentlicher Teil des zeitlichen oder lebendigen Schönen, und zwar das Schöne des Wollens und Handelns.

Die endliche, werdende, menschliche Wissenschaft ist eine mehr oder minder gelungene und gelingende Nachahmung der unendlichen, ewig vollendeten Wissenschaft Gottes. Gott ist nicht bloss das „allwissende“, sondern das unbedingt und unendlich wissende Wesen, der alleinige Inhaber der einen, unbedingten und unendlichen Wissenschaft. Alle echte Wissenschaft ist organisch und harmonisch, also schön. Die reine Vernunftwissenschaft zeigt ewige, zeitlose, die Geschichtswissenschaft lebendige, zeitliche, individuelle, geistig- und leiblich-sinnliche, die Vereinwissenschaft (Philosophie der Geschichte und philosophisch durchdrungene Erfahrungswissenschaft) zeitewige, vereinte, synthetische, harmonische Schönheit.

Das Eigenwesentliche und Eigenvorzügliche der Wissenschaft ist neben der Gewissheit die Wahrheit = die Übereinstimmung oder besser: Vereinstimmung (Harmonie) der Erkenntnis (des Wissens) mit dem Gegenstande der Erkenntnis. Die ewige, zeitlose Wahrheit offenbart sich zugleich als ewig schön. Freilich die zeitliche, geschichtliche Wahrheit kann auch nicht schön, unschön, schönheitwidrig, hässlich oder mindestens gemischt, teilweis schön, teilweis nichtschön, ja unschön sein.

Die sinnliche Schönheit vermittelt zwischen der gemeinen Sinnlichkeit und der nichtsinnlichen (neben- und übersinnlichen) Schönheit. Die Schönheit ist aber nicht nur Mittel, sondern auch Ziel der Erziehung. Die ästhetische Erziehung ist zugleich und vereint Erziehung durch Schönheit und Erziehung zur Schönheit.

Bei dem Ästhetischen denkt man zunächst und oft ausschliesslich an das Schöne. Aber die bisherige Ästhetik behandelt ausser dem Schönen auch das Erhabene. Allein das Erhabene ist nicht ein Teil oder eine Unterart des Schönen, sondern von



diesem wesentlich verschieden. Bei weiterer Entwickelung der Wissenschaft müsste die Erhabenheitlehre als besondere, selbständige Teilwissenschaft neben die Schönheitlehre treten und das Verhältnis von Erhabenheit und Schönheit sowie das zugleich Erhabene und Schöne und umgekehrt das zugleich Schöne und Erhabene Gegenstand einer eigenen Vereinwissenschaft jener zwei Wesenheitlehren werden. Die ästhetische Erziehung in allumfassenden Sinne muss auch das Erhabene berücksichtigen, dessen hohe Bedeutung für die Erziehung unseres Erachtens noch lange nicht genügend erkannt und gewürdigt wird.

Erhabenheit[1]) ist im Gegensatz zu dem als unbedingt (absolut) geltenden Begriff: Schönheit ein Verhältnisbegriff (relativer Begriff). Erhaben ist etwas hinsichtlich eines anderen, wenn es einer höheren Stufe der Wesenheit als dieses angehört. Bedienen wir uns einer Erläuterung aus der Raumlehre. Hier unterscheidet man drei Stufen der Begrenztheit: 1. den nach allen drei Grundrichtungen der Ausdehnung (Dimensionen) begrenzten Raum, z. B. den Würfelraum, 2. den nach zwei Richtungen begrenzten, nach einer Richtung unbegrenzten Raum, z. B. den Säulenraum, 3. den nach einer Richtung begrenzten, nach zwei Richtungen unbegrenzten Raum, den Scheibenraum.

Der Säulenraum erscheint erhaben im Vergleich zum Würfelraume, der Scheibenraum erhaben im Vergleich zum Säulenraume und erst recht zum Würfelraume. Die Glieder dieser Stufenreihe sind ihrer Seinart (Modalität) nach ewig und dem Verhältnisse nach einander reinunter- bez. reinübergeordnet (involutorisch). Die Glieder können aber auch zeitlich und einander nebenüber- bez. nebenuntergeordnet sein, z. B. die drei Entwickelungsstufen für das Leben des Menschen und des endlichen Geistes[2]): die Stufe des Sinnlichen, die des Verständigen und die des Vernünftigen. Die erste und die letzte deckt sich übrigens mit der entsprechenden Entwickelungsstufe Schillers; nur die mittlere weicht ab. Die verständige Stufe erscheint erhaben neben(-über) der sinnlichen, die vernünftige Stufe erhaben neben(-über) der verständigen und erst recht erhaben neben(-über) der sinnlichen.

---

[1]) Vgl. Krause, Abriss der Ästhetik S. 28—32; Vorlesungen über Ästhetik S. 127—140; System der Ästhetik S. 79—88.

[2]) Vgl. Krause, Psychische Anthropologie 1848, S. 133—135, 157 bis 161, 201—206.

Die Aufgabe der Erziehung ist es nun, den noch unentwickelten, sinnlichen Menschen auf eine höhere Stufe — die zweite — zu erheben, und den weiter fortgeschrittenen von der zweiten zur dritten, höchsten und letzten Stufe. Der verständige Mensch, welcher sich nach Regeln richtet, steht höher, als der sinnliche, der in Einzelheiten aufgeht. Erhaben ist es, wenn der vernünftige Mensch, der seinem Begriffe nach auch sittlich ist, das Gute will und thut, weil es gut ist, unbeirrt durch Sinnlichkeit und Leidenschaft oder durch Rücksichten des verständigen Eigennutzes. Kant sieht es für das Höchste an, ohne Neigung, ja wider die Neigung das Gute zu thun. Nach Schiller[1]) dagegen steht der Mensch mit der „schönen Seele", welcher das Gute zwar nicht bloss aus Neigung, aber zugleich mit Neigung thut, noch über dem Pflichtmenschen, der, in sich gespalten, sich zwingen muss, seine Sinnlichkeit zu beherrschen. Dieser Zwiespalt im Menschen ist nach Kants Vorgang ein Lieblingsgedanke Schillers.

„Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl;
Auf der Stirn des hohen Uraniden
Leuchtet ihr vermählter Strahl."
(Das Ideal und das Leben, Zeile 7—10.)

Schillers erhabene Gesinnung hat sein grosser Freund Goethe im Epilog zur Glocke in den herrlichen Worten ausgesprochen:

„Und hinter ihm, im wesenlosen Scheine,
Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine."

Musterbeispiele erhabener Gesinnung sind der Held und die Heldin des Trauerspiels[2]). Ihre erhabene (tragische) Schönheit besteht darin, dass sie in und trotz der wirklichen Weltbeschränkung ihre gottähnliche Würde behaupten.

Gott als Urwesen über der Welt ist das unbedingt und unendlich erhabene Wesen. Dagegen kann und darf von Gott an sich, als dem einen, unbedingten und unendlichen Wesen, nicht gesagt werden, dass er erhaben oder Glied einer Stufenreihe sei. Das Streben der endlichen Wesen nach Schönheit ist

---

[1]) Vgl. Kuno Fischer, Schiller als Philosoph, 2. Buch. V, 4. Kant und Schiller S. 92—98.

[2]) Vgl. Krause, Abriss der Ästhetik S. 66—69; Vorlesungen über Ästhetik S. 259—268; System der Ästhetik S. 185—194.

eine Nachahmung Gottes an sich, ihr Streben nach Erhabenheit eine Nachahmung Gottes als Urwesens. Hieraus erhellt die innige Beziehung der Erhabenheit zur religiösen Erziehung.

Die ästhetische Erziehung des Menschen erwartet Schiller, der Künstler, überwiegend von seinen Berufsgenossen, den Künstlern. „Die Künstler“ überschreibt er eins seiner eigentümlichsten, schönsten und tiefsten Gedichte.

> „Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben,
> Bewahret sie!
> Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!“
> (Die Künstler, Zeile 443—445.)

Es ist ein uralter, nie ganz ausgetragener, daher immer wieder sich erneuernder Streit, ob die Absicht des Künstlers ausschliesslich auf die Hervorbringung des Schönen in seinen Werken gerichtet sein solle, oder ob er daneben und zugleich auch andere, ausserästhetische, selbstverständlich edle und menschenwürdige, Ziele verfolgen dürfe oder sogar solle. Wie es moralische Rigoristen giebt, so auch ästhetische. Erstere fürchten für die Reinheit des Sittlichen, sobald man Rücksicht auf Nutzen, Glück und Seligkeit oder auf Gott in der Sittenlehre zulasse. Letztere sind um die Reinheit des Schönen und die Selbstwürde des schönen Kunstwerkes besorgt, sobald man im Bereich der schönen Kunst neben oder gar über dem Schönen irgend etwas Fremdartiges, es heisse wie es wolle, Sittlichkeit oder wie sonst, als Zweck gelten lasse.

Das Schöne als das Gottähnliche ist zuerst oder an sich Selbstzweck. Es besitzt eigenen, inneren, unbedingten und unendlichen, unvergleichlichen, unschätzbaren und unbezahlbaren Wert, Selbstwert oder Würde. Daher muss es unbedingt verurteilt werden, das Schöne im Dienste des Unsittlichen, des Bösen, des Lasters zu missbrauchen. Unwillkürlich denken wir da an eine Buhlerin, welche nicht bloss ihren kostbaren Schmuck, sondern auch ihre eigne leibliche und teilweise geistige Schönheit dazu verwendet, sinnliche Männer anzulocken und festzuhalten.

Gewiss soll der Mensch als gottähnliches Wesen niemals als blosses Mittel zu irgend einem äusseren Zwecke gebraucht oder verbraucht werden. Aber es verschlägt seiner Würde nichts, wenn er freiwillig anderen nützt oder dient. In Gott als Urwesen oder dem höchsten Wesen verehren wir unbeschadet seiner gött-



lichen Würde zugleich das unbedingt und unendlich nützliche Wesen, den stetigen Wohlthäter seiner Innenwesen, das unerreichte und unerreichbare Vorbild aller menschlichen Dienstfertigkeit und Wohlthätigkeit.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Schönen[1]). Es darf ohne Einbusse an seiner Reinheit und Selbstwürde als Mittel zu guten, edlen, würdigen, gottähnlichen Zwecken dienen, ja es gewinnt dadurch noch einen neuen, selbständigen Wert.

Die Frage jedoch, ob der Künstler „verpflichtet" sei, mit seinem Kunstwerke ausser der unwillkürlichen Wirkung des Schönen auf den Betrachter oder Hörer noch etwas anderes, wie Förderung des Guten, ausdrücklich zu beabsichtigen, muss verneint werden. Der Künstler darf es, allein die Verpflichtung dazu hat er nicht. Manche Künstler aber können gar nicht anders: sie wollen veredelnd auf die Menschheit, auf Mitwelt und Nachwelt wirken. So auch Schiller, der unwillkürlich an einen Prediger erinnert, wie er als Kind bereits von einem Schemel gepredigt haben soll. Ein mächtiger Einfluss steht vor allem dem dramatischen Dichter zu Gebote, welcher Musterbilder, hohe, ideale Charaktere, den Lesern oder Zuschauern vorführt und das zukünftige reinere, schönere, edlere Leben der Menschheit vorwegnimmt und vorausverkündet[2]).

Die Erziehung zur Kunst wird erfahrungsgemäss vorwaltend durch Künstler ausgeübt. Aber dabei übersieht man in der Regel, dass der Künstler hierbei zunächst als Lehrer, Erzieher, Menschenbildner, nicht als Künstler in Betracht kommt.

Erziehung zur Kunst und ästhetische Erziehung gilt meist als gleichbedeutend. Mit Unrecht. Für letztere ist das Schöne nicht ausschliesslich Zweck, sondern auch Mittel. Sie hat ferner ausser der Kunstschönheit auch die Naturschönheit zu berücksichtigen. Wohl kann man mit gutem Grunde auch die Natur eine Künstlerin nennen, besonders, wenn man mit Krause, Schelling, den Naturphilosophen der Neuzeit sowie den Neuplatonikern des Altertums die Natur als ein in ihrer Art selbständiges, lebendiges Wesen anerkennt, allein der herrschende Sprachgebrauch be-

---

[1]) Vgl. Krause, Abriss der Ästhetik S. 91 f.; Vorlesungen über Ästhetik S. 304 f.; System der Ästhetik S. 226 f.

[2]) Vgl. Krause, System der Ästhetik S. 176 f.



schränkt „Kunst“ auf die schöne Kunst des Menschen. Endlich muss sich die ästhetische Erziehung häufig den äusseren Verhältnissen gemäss damit begnügen, im Zöglinge Sinn und Verständnis für das Schöne zu wecken und zu pflegen, ohne daran zu denken, ihn zur Hervorbringung des Schönen, d. i. eben zur Kunst, anzuleiten.

Die Erziehung zur Kunst erscheint als der oberste oder vielleicht richtiger als der innerste Teil der ästhetischen Erziehung. Im allgemeinen zeigt sich der Künstler nicht sehr geneigt, zu unterrichten, auch nicht in der eigenen Kunst. Wenn er es dennoch thut, so geschieht es meist aus äusserem Anlass und zu äusseren Zwecken. Und das ist ganz begreiflich: ist doch der Unterricht eine Kunst für sich, mit eigenen Gesetzen, zu welcher besondere Neigung und Begabung erfordert wird. Man darf nicht glauben, dass der Künstler als solcher, ohne alle Vorbereitung, ein vortrefflicher Kunstlehrer sei. Aber zwei Vorzüge besitzt er, welche ihm beim Kunstunterricht ausserordentlich zu statten kommen, einerseits die Kunstbegeisterung, andererseits die Fähigkeit des Vormachens und bei mangelhafter Leistung des Schülers des Bessermachens.

Die Begeisterung[1]) zeigt sich bei dem echten Künstler als ein bleibender, stetiger Zustand, die sogenannte allgemeine Begeisterung, auf deren Grundlage bei gegebenem Anlass im einzelnen Falle die individuelle Begeisterung sich unwillkürlich einstellt.

Schwerlich könnte jemandem, der niemals begeistert gewesen wäre, eine klare Anschauung dieses eigenartigen Zustandes beigebracht werden: dieser muss ihm, wenn er davon reden hört, als ein Rätsel, ein Widersinn, eine Unmöglichkeit erscheinen, wenn er ihn aber am Künstler vor Augen hat, als Wahnsinn oder Verrücktheit. So soll Schiller, der sich während seines Aufenthaltes bei Körner in Loschwitz bei starkem Gewitter gern auf der Elbe herumfahren liess, um, rückwärts im Kahne liegend, das herrliche Schauspiel der Blitze zu beobachten, von dem betreffenden Fährmann, als sich jemand bei ihm nach seinem Fahrgast erkundigte, als einer bezeichnet worden sein, bei welchem es „im Oberstübchen nicht ganz richtig“ wäre.

---

[1]) Vgl. Krause, Abriss der Ästhetik S. 50 f.; Vorlesungen über Ästhetik S. 195—198; System der Ästhetik S. 136—139.



Während der lebendigen Begeisterung fühlt sich der Künstler von einer höheren Gewalt getrieben, aber nicht wie ein Dämonischer oder Besessener von einer fremdartigen, bösen Macht, sondern einer solchen, die ihm wesensverwandt ist, die seine innige Sehnsucht erfüllt, ihn von seiner Unvollkommenheit und Schwäche vorübergehend befreit, ihn über sich selbst emporhebt, ihn beglückt und beseligt, der er willig gehorcht, als deren Werkzeug zu dienen, sein höchster Stolz ist.

Die Alten haben diesen Zustand als „Enthusiasmus", als Sein in Gott oder Gotterfülltheit bezeichnet und der Einwirkung der Götter, vor allem der Musen, der Athene, des Apollon zugeschrieben. Aber auch unter den Verehrern eines Gottes haben die frommen Künstler demütig und dankbar ihre Begeisterung auf Gott selbst zurückgeführt und ihm allein die Ehre gegeben (soli Deo gloria schrieb Haydn unter jedes seiner Werke). Auch ein so tiefer Denker wie Krause hegt die innige Überzeugung, dass die reine Kunstbegeisterung nur als Werk Gottes als Urwesens, des unbedingten und unendlichen Künstlers, ähnlich der religiösen und prophetischen Eingebung (Inspiration) erklärt werden kann.

Die Begeisterung des Künstlers wirkt unwillkürlich auf den Jünger und Schüler, wenn er nur entfernt inneren Beruf zur Kunst und damit Begeisterungsfähigkeit besitzt, selbst wenn des Künstlers Methode bei seinem Kunstunterrichte viel, ja im schlimmsten Falle alles zu wünschen übrig lassen sollte.

Ferner vermag, wie schon angedeutet, der Künstler in jedem einzelnen Falle zu zeigen, wie etwas gemacht werden soll und, wenn es gut bez. schön sein soll, gemacht werden muss. Die blosse allgemeine Forderung des Theoretikers, der unbestimmte Tadel des Kritikers genügt nicht, wenn es sich um Hervorbringung eines ganz bestimmten Schönen handelt, am allerwenigsten bei einem Anfänger in der Kunst.

Trotz dieser beiden unleugbaren Vorzüge eines Künstlers beim Kunstunterrichte wäre dringend zu wünschen, dass diejenigen Künstler, welche äusseren Anlass und innere Neigung haben, ihre eigene Kunst andere zu lehren, sich auf das sorgfältigste und gewissenhafteste zu Lehrern ihres Faches ausbildeten, damit sie dann auch auf dem Gebiete des Unterrichtes als wirkliche



Künstler wirken könnten. Eine vollkommen befriedigende Methodik des Kunstunterrichtes kann nur durch die vereinten Bemühungen von Künstlern und Pädagogen nach und nach zustande gebracht werden. Uns scheint, dass namentlich im Zeichenunterrichte gegenwärtig schon Ausserordentliches geleistet wird.

Der Kunst als Hauptberuf sollten sich nur diejenigen weihen, welche die erforderlichen geistigen und leiblichen Kunstanlagen besitzen. Daneben sind die Kunstliebhaber, die Dilettanten im guten Sinne, nicht zu verwechseln mit Stümpern und Pfuschern, die sich einbilden, wirkliche Künstler zu sein, eine hocherfreuliche Erscheinung. Ihnen dient die Kunst zur Erholung von strenger Berufsarbeit, zur angenehmen Abwechselung in der Thätigkeit, zur Erhöhung des Lebensgenusses und zur Vertiefung der allgemein-menschlichen Bildung. Wegen des verschiedenen Zieles sollten die Kunstliebhaber auch anders unterrichtet werden als die künftigen Künstler von Fach, und es bleibt eine bedauernswerte Verkehrtheit und Verirrung, wenn, wie an manchen Konservatorien geschieht, die Kunstliebhaber unnötigerweise mit strengstem Fachunterrichte gepeinigt werden. Neben den Kunstrichtern oder Kunstkritikern sind die Liebhaber die natürlichen Vermittler zwischen den Künstlern und dem grossen Publikum, d. h. der Menge derer, welche für die Kunst empfänglich sind, ohne sie selbst auszuüben.

Eine Kunst dagegen sollte jeder Mensch treiben, ja wenn irgend möglich, in ihr Meister werden: wir meinen die Lebenskunst, die Kunst, sein eigenes Leben zu einem vollendeten Kunstwerke zu gestalten. Diese Kunst ist von der einen Seite selbwürdig und schön, von der anderen aber nützlich. Soweit die Lebenskunst nützlich ist, liegt die Erziehung zu ihr ausserhalb der ästhetischen Erziehung. Aber auf keinen Fall darf das Schöne in der Lebenskunst ganz fehlen oder auch nur unverhältnismässig zurücktreten.

Schiller scheint sich die ästhetische Erziehung als neben der gewöhnlichen Erziehung hergehend, sie ergänzend, als etwas Aristokratisches gedacht zu haben. Als ihr letztes, höchstes Ziel gilt ihm der ästhetische Staat[1]), den er mit der reinen Kirche (der Gemeinde der Heiligen) vergleicht, von welchem er einen

---

[1]) Vgl. den Schluss des 17. Briefes über ästhetische Erziehung.

heilsamen Einfluss auf den gewöhnlichen, den politischen Staat sicher erwartet.

Die Gegenwart aber bemüht sich, das bisher Getrennte zu verschmelzen, oder die ästhetische Erziehung als wesentlichen Teil bez. als wesentliche Seite der einen Gesamterziehung zu verwirklichen. Darum richtet sie ihren Blick nicht sowohl auf die Künstler, als auf die Erzieher und Erzieherinnen von Fach, die Lehrer und Lehrerinnen, auf die Schule, vor allem die Volksschule, fordert eine hinreichende ästhetische Bildung der Lehrer und Lehrerinnen auf den Seminaren und den Hochschulen und fragt sich, was die Schule in dieser Hinsicht leisten kann, und auf welchem Wege, durch welche Mittel sie es leisten kann. Man verlangt schöne Bilder und sonstigen Schmuck für die Volksschule, stetige Anschauung und gelegentlich ausdrückliche Besprechung des Schönen, wie sie dem kindlichen Geiste entspricht. Der ganze Lehrplan der Volksschule wurde einer eingehenden Durchsicht und Prüfung unterzogen. Man dachte nach, was alles eingeführt werden sollte, aber man sah schliesslich ein, dass das Schöne allgegenwärtig sei, dass kein Fach des Schönen ganz entbehre, Religionslehre, Geschichte, Erd- und Naturkunde, Sprachunterricht, Schreiben und Zeichnen, Gesang, Turnen, weibliche Handarbeiten und Handfertigkeit der Knaben, sowie dass bewusst oder unbewusst, absichtlich oder unwillkürlich bisher schon manches für ästhetische Erziehung in der Schule gethan worden sei, wenn auch noch weit mehr geschehen könne und solle.

Wir freuen uns aufrichtig dieser Bewegung und erwarten von ihr immer reichere Ergebnisse. Nur möchten wir zur Ergänzung darauf hinweisen, dass die ästhetische Erziehung schon vor der Schule beginnen kann und soll, und dass sie in dem recht geleiteten Fröbelschen Kindergarten thatsächlich beginnt und einen erfreulichen Fortgang nimmt. Die Fröbelschen Spiele und Beschäftigungen bieten eine bewunderungswürdige Fülle von Anregungen, Schönes wahrzunehmen und selbst zu schaffen. Schillers hochgespannte Erwartung von der Bedeutung des „Spieltriebes“ [1]), welcher zwischen dem sinnlichen Stoff- oder Sachtriebe und dem vernünftigen Formtriebe des Menschen in der Mitte

[1]) Vgl. den 12.—15. und den 27. Brief über die ästhetische Erziehung des Menschen.



stehen sollte, für die ästhetische Erziehung wurde durch das Spiel des Kindes im Fröbelschen Kindergarten wenigstens innerhalb bestimmter Grenzen erfüllt und verwirklicht.

Ja, wir müssen noch weiter zurückgehn bis zur Mutterschule im Geiste des Comenius, auf welche Fröbel durch Krause 1828 nicht vergeblich hingewiesen worden war[1]). Schon die früheste Erziehung des Kindes in der Familie, durch die Mutter und den Vater, die älteren Geschwister, Kinderpflegerinnen und Erziehungsgehülfinnen, nähere und entferntere Verwandte, Freunde und Freundinnen des Hauses kann und soll zugleich eine Erziehung durch Schönes und zum Schönen sein. Fröbels einzigartige Mutter- und Koselieder können trotz mancher Mängel hierbei als kaum zu erschöpfende Fundgrube dienen. So wird durch den Pädagogen der Kindheit, durch Friedrich Fröbel, ein sicherer Grund gelegt zu dem, was der Dichter und Ästhetiker Friedrich Schiller prophetisch forderte.

---

[1]) Vgl. Hanschmann, Friedrich Fröbel 1874, S. 151.

Die Sozietät der Maurer und die älteren Sozietäten.

Eine geschichtliche Betrachtung im Anschluss an Herders Freimaurer-Gespräche.

Von

Ludwig Keller.

„Masonnerie“ hat Herder das vierte und letzte seiner berühmten „Gespräche über Freimaurerei“ genannt, dasjenige Gespräch, in welchem er gleichsam die Summe aller früheren Erörterungen zieht und das daher, obwohl es bei Herders Lebzeiten nicht im Druck erschienen ist, als das wichtigste der vier Gespräche bezeichnet werden darf.

Diese Gespräche (Herders Werke, herausg. von B. Suphan, Bd. XXIV) sind gelehrte Untersuchungen Herders über die „Geschichte der Gesellschaft“, „die sich“, wie der Verfasser sagt, „die Gesellschaft der Freimaurer nennt“[1]). Sein ganzes Leben hindurch hat Herder die Frage nach dem Ursprung der Gesellschaft, deren Mitglied er im Jahre 1766 geworden war, im Auge behalten: „für seinen geschichtlichen Sinn war diese Frage, sagt Rudolf Haym (Herder II, 792), neben der nach dem idealen Zweck des Instituts von äusserstem Interesse“.

---

[1]) Herder gebraucht die Namen Gesellschaft oder Brüderschaft meist nur dann, wenn er die Gesamtheit des Bundes bezeichnen will. Dieser Sprachgebrauch entspricht dem Vorbild des sog. Konstitutionen-Buchs, das die Namen Society oder Fraternity mit oder ohne den Zusatz „of Masons“ meistens in gleicher Art gebraucht. Dieser Brauch ist in den amtlichen und den meisten ausseramtlichen Kundgebungen der Gesellschaft bis weit über die Mitte des 18. Jahrhunderts üblich geblieben (Näheres in den M.H. Bd. IX [1900] S. 236 ff.). — Der Name Loge (Loggia, Lodge) bezog sich ursprünglich auf den Versammlungs-Ort oder -Raum, später auch auf die örtliche Organisation. Mit Recht sagt daher Herder, dass die ‚Brüderschaft ihre Versammlungen Logen genannt habe“. Vielfach kehrt aber auch der Name Sozietät im Sinne von Loge wieder.

Schon vor seinem Eintritt in die Sozietät[1]), mit deren Mitgliedern er bereits seit 1762 in Königsberg wie in Riga verkehrt hatte, wusste Herder, dass der von ihm auf das höchste geschätzte Leibniz Angehöriger der Gesellschaft gewesen war[2]). Gerade in den Wochen, wo Herder seine Aufnahme nachgesucht hatte, im Mai 1766, gab er von Königsberg aus seinem Freunde Hamann, der damals in Mitau wohnte, eine Andeutung über seinen Plan, in die Gesellschaft einzutreten; er schrieb damals[3]): „Ich möchte auch wohl gern Saintfoix aus Paris haben, weil ich dem grossen Leibnitz nachahmen will, da er in eine Gesellschaft Chymiker eintrat; ich habe etwas im Kopfe, dazu ich Saintfoix nötig habe“[4]). Wenige Wochen später war Herder wie gesagt Maurer geworden.

Diese Bemerkung gewinnt dadurch volles Licht, dass Herder die „Gesellschaft Chymiker“, in die der berühmte englische Gelehrte Elias Ashmole (1617—1692) um das Jahr 1647 eingetreten war, gelegentlich direkt eine Loge nennt; schon im Jahre 1647, sagt Herder, hat die Gesellschaft von gelehrten Alchemisten,

---

[1]) Der Eintritt bezw. die Aufnahme erfolgte stets in die „Sozietät“, nicht aber in die „Loge“, d. h. der Eintretende wurde durch den Anschluss Mitglied der Gesamtheit, nicht etwa bloss irgend einer örtlichen Organisation oder Versammlung. Daher hiessen die Mitglieder ursprünglich einfach Gesellschafter, alsbald auch Maurer oder Freimaurer. Der Ausdruck Gesellschafter im spezifischen Sinn von Maurer wird auch von Herder am Ende des 18. Jahrhunderts noch gebraucht.

[2]) Die Thatsache, dass Leibniz Mitglied der Gesellschaft gewesen war, steht urkundlich fest und ist von uns wiederholt an dieser Stelle (s. M.H. Bd. IV [1895] S. 90 und Bd. XII S. 141 ff.) betont worden. Leibniz war zu Nürnberg im Jahre 1667 Gesellschafter geworden und hatte auch bald ein Amt übernommen. Die Sozietät, die ihre Versammlungen in der städtischen Münze hielt, war dem Magistrat als geheime Gesellschaft verdächtig und ward im Jahre 1696 verboten. Auffallend ist, dass Leibniz' Mitgliedschaft, von der man ausserhalb der Kreise der Gesellschafter um 1760 nichts mehr wusste, innerhalb der „Society of Masons“ noch so gut bekannt war, dass Leibniz' Beispiel auf Neuaufzunehmende wie Herder aneifernd wirkte.

[3]) J. G. Herders Lebensbild. Hrsg. von seinem Sohne etc. Erlangen 1846, I, 1 S. 140.

[4]) Saint-Foix war ein im Jahre 1698 geborener französischer Schriftsteller, der damals noch als eifriger Anhänger einer freisinnigen Philosophie galt.

in der Ashmole laut seinem eigenen Zeugnis am 11. März 1682 mit den Brüdern gespeist hat, „als Loge bestanden“[1]). Eine gleichartige „Gesellschaft Chymiker“, d. h. also in Herders Sinn eine Loge, war es, in die Leibniz während Ashmoles Lebenszeit eingetreten war.

Der Name Alchemisten pflegte im 17. Jahrhundert von Aussenstehenden denjenigen Naturphilosophen gegeben zu werden, die neben der Medizin, der Mathematik und Physik ihre Thätigkeit auch chemischen Studien zuwandten und von denen Einzelne, wie bekannt, an die Möglichkeit der Metallverwandlung glaubten. Diese Naturphilosophen besassen ihren geistigen Mittelpunkt in festgefügten Organisationen[2]), die nach dem Vorbild der in Italien während des 15. und 16. Jahrhunderts von neuem zur Blüte gelangten Gesellschaften sich Akademien nannten[3]), die aber keineswegs bloss Gelehrten-Vereine, sondern Brüderschaften waren — sie nannten sich selbst Brüder —, die den ganzen Menschen umfassten.

Ursprünglich waren die Akademien der sog. Alchemisten nur innere Ringe bestehender gewerblicher Organisationen, die die Brüderschaft, welche den „Stein der Weisen“ suchte und am „Tempel der Weisheit“ baute, wie mit einem Mantel umhüllten und vor den Verfolgungen eifersüchtiger Gegner, die selbst im ausschliesslichen Besitze der „Weisheit“ zu sein wähnten, verbargen[4]). In einzelnen Ländern, wie in England, hatte sich dies Verhältnis bis um den Beginn des 18. Jahrhunderts erhalten. Die Frage, wie es gekommen ist, dass die Gesellschaften, in deren Schosse die Akademien als Organisationen höherer Ordnung bestanden, in Bausch und Bogen als „Sozietäten der Alchemisten“ bezeichnet zu werden pflegten, auch wenn die Mehrzahl der Mitglieder lediglich aus Ärzten, Mathematikern, Technikern, Künstlern und sog. „Liebhabern der Kunst“ bestand, ist einstweilen unaufgeklärt. Sicher ist nur, dass diese Alchemisten

---

[1]) S. Suphans Herder-Ausgabe Bd. 24 S. 446 f.

[2]) Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrh. M.H. der C.G. Bd. IV (1895) S. 1 ff.

[3]) Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben. M.H. Bd. VIII (1899) S. 63 ff.

[4]) Keller, Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus. M. H. Bd. XII (1903) S. 76 ff.

des 17. Jahrhunderts in ihrer grossen Mehrheit so wenig Chemiker wie die Free and accepted Masons Steinmetzen und Maurer waren, dass es sich vielmehr in beiden Fällen lediglich um Decknamen handelte, von denen der erstere um das Jahr 1700 als verbraucht und abgenutzt gelten konnte.

Während des Aufenthaltes in Bückeburg und während der ersten Weimarer Jahre trat die Frage nach den geschichtlichen Zusammenhängen der „Masonnerie“ für Herder einigermassen in den Hintergrund. Erst durch Lessing wurde sie auch für Herder wieder angeregt. Ersterer, der am 14. Oktober 1771 (also fünf Jahre später wie der um 15 Jahre jüngere Herder) zu Hamburg „Gesellschafter“ geworden war, hatte im Jahre 1778 ohne seinen Namen zu Wolfenbüttel seine Schrift „Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer“ veröffentlicht, die nur einen Teil seiner Aufzeichnungen zur Sache enthielten; den Rest, zwei weitere Gespräche (im Ganzen fünf), hatte er zunächst nur handschriftlich an Freunde gegeben, und es war gegen seinen Willen geschehen, dass auch diese im Jahre 1780 veröffentlicht worden waren.

Lessings erstere Schrift nun, worin dieser nach Herders Worten der „rüstigen Verbrüderung“ eine „so grosse, so feine Absicht unterlegte“, hatte des Letzteren Interesse, wie gesagt, von neuem angefacht.

Am 29. April 1780 — es waren die Wochen, in denen Goethe der Loge Amalia zu Weimar sein Aufnahmegesuch einreichte — hatte Herder sich von Lessing dessen Fortsetzung der Freimaurergespräche erbeten, von dessen handschriftlicher Fertigstellung er Kenntnis erhalten hatte; Lessing war ausserstande gewesen, das von ihm anderweit verliehene Manuskript vor Goethes Aufnahme, die am 23. Juni 1780 erfolgte, zu schicken; erst mit Lessings Schreiben vom 25. Juni 1780 gingen die Gespräche nach Weimar ab. Seitdem hat Herder, wie er selbst gesteht, über die Frage „nachgedacht und gehandelt“, auch in grossen Bibliotheken, in denen er Material vermutete, wie in Dresden und Göttingen, emsige Nachforschungen angestellt.

Wir werden sehen, dass sein durchdringender Geist die Wege, die zur Lösung der Ursprungsfrage einzuschlagen waren, wohl erkannte. Wenn er dieselben nicht bis zu Ende verfolgt

hat, hier und da sogar (wie in dem Streit mit Nicolai seit 1782) Nebenwege gegangen ist, die ihn vom Ziele abzuführen drohten, so lag dies zum Teil wohl daran, dass er zwar in die Bibliotheken, aber nicht in die Archive gegangen ist, um die Aufschlüsse, die er suchte, zu finden. Obwohl er sich hätte sagen können, dass eine Gesellschaft, die im Stillen zu wirken wünschte, ihre Wurzeln nur in gleichartigen stillen Organisationen gehabt haben konnte, dass daher gedruckte Werke über sie nur aus dem Lager ihrer Feinde vorhanden sein konnten, die natürlich keine reinen und zuverlässigen Quellen darstellten, so hielt er es doch für möglich, allen Rätseln an der Hand von Büchern auf die Spur zu kommen. Hätte er auch die handschriftlichen Quellen zu Rate gezogen, die in dieser Frage für den geschulten Historiker an erster Stelle in Betracht kommen, so würde sein Scharfsinn, der den Weg und das Ziel richtig erfasst hatte, uns auch die Beweise seiner Vermutungen erbracht haben. Aber auch als Vermutungen sind seine Andeutungen für uns schon deshalb wertvoll, weil sie von einem erfahrenen und hochbegabten Manne stammen, und weil wir Gründe haben, anzunehmen, dass Herder sie in Übereinstimmung mit anderen erfahrenen Mitgliedern der Gesellschaft, vor Allem mit Friedrich Ludwig Schröder, ausgesprochen hat.

Die eingehende Beschäftigung mit Valentin Andreae, die ihn mindestens seit dem Jahre 1780 in Anspruch nahm und über die wir früher gehandelt haben [1]), sowie das Studium der Geschichte und der Schriften von Andreaes Schüler J. Amos Comenius [2]), haben ihm die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, wesentlich erleichtert und ihm Handhaben für sein Urteil geboten, die ihm ohne dieses Studium zweifellos gefehlt haben würden.

In den „Briefen zu Beförderung der Humanität“, deren Plan im Frühjahr 1792 in ihm reifte, zeigt sich ein neu erwachtes Interesse für das Wesen und den Ursprung der Gesellschaft. Im Jahre 1796 erschien in den Briefen das bekannte „Gespräch über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft“, in dem der eine der

---

[1]) Ludw. Keller, Johann Gottfried Herder und Valentin Andreae in den M.H. der C.G. Bd XII (1903) S. 156 ff.

[2]) Comenius und die Erziehung des Menschengeschlechts. Von J. G. Herder. Aus Anlass des Herder-Gedenktages am 18. Dez. 1903 herausgegeben von L. Keller. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1903.



Unterredner die Notwendigkeit einer sichtbar organisierten Gesellschaft verteidigt, während der andere glaubt, dass es genüge, wenn er mit der unsichtbaren aller denkenden Menschen und mit Gesellschaftern wie Homer, Plato, Xenophon, Marc Aurel, Baco u. s. w. ohne „Wort und Griff" zusammenwirke. „Poesie, Philosophie und Geschichte sind, wie mich dünkt, die drei Lichter, die die Nationen, die Sekten und die Geschlechter erleuchten" u. s. w.

Wenn sich in diesen und ähnlichen Worten eine gewisse Abschwächung des Interesses für die „sichtbare Gesellschaft", d. h. für den Bund, dem er angehörte, zeigt, so ward dies einige Jahre später anders und zwar scheint hier die nahe persönliche Beziehung zu Friedrich Ludwig Schröder, die sich damals ergab, epochemachend gewesen zu sein. Schröder, der seit Jahren mit der ihm eignen, seltenen Energie — er ist heute vorwiegend als Reformator des deutschen Theaters bekannt — in die Entwicklung der damals durch allerlei fremdartige Einflüsse stark gefährdeten deutschen Sozietät eingegriffen hatte, war auch mit Herder in Beziehung getreten, und es hatte sich eine auf gegenseitiger Achtung beruhende persönliche Freundschaft zwischen beiden entwickelt, die man begreift, wenn man weiss, dass Herder in Schröder einen wahrhaften, ernsten und uneigennützigen Charakter kennen gelernt hatte [1]). Schröder besuchte Herder in Weimar zuerst im Sommer 1800 und ein zweites Mal im Sommer des folgenden Jahres. Unter dem 29. Juni 1800 berichtet Schröder über den Besuch Folgendes [2]). „Böttiger — es ist der damalige Direktor des Gymnasiums zu Weimar, Karl August B. (1760—1835) gemeint, der auch Maurer war — findet Wahrheit in meinen Forschungen über Maurergeschichte. Wir assen bei der Gräfin Bernstorf gut und vergnügt. Bode — J. J. C. Bode (1730—1793), der Freund Lessings und ebenfalls Maurer — war das Thema, über welches jeder der Gäste predigte und der Gräfin wohlthat. Nach Tisch besuchten wir sein Denkmal. Gegen sechs Uhr Abends führte mich Böttiger zu Herders. Die hochvortreffliche Frau empfing mich mit der grössten Freude und Güte. Bald hernach kam auch der Mann. Schnell ward das Gespräch

[1]) Haym, Herder II, 792.

[2]) Friedrich Ludwig Schröder etc. von F. L. W. Meyer. Hamburg 1819. II, 1 S. 187.

interessant. — Als Herder bemerkte, ich werde zur Feder greifen müssen, geschehe es auch nur, um mich vor Langerweile zu schützen, gab ihm Böttiger zu verstehen, ich beschäftige mich seit zwei Jahren emsig mit geschichtlichen Forschungen über die Maurerei. Ich fürchtete, er würde die Arbeit für unnütz halten; aber dieses Bestreben zum Besten einer grossen Gesellschaft nahm ihn, wie es schien, lebhaft für mich ein, und er behauptete, ich würde ein grosses Verdienst erwerben, wenn ich Wahrheit gefördert hätte. Er wünschte daran teilzunehmen und, auf die gewöhnliche Bedingung der Verschwiegenheit, versprach ich, ihm noch heute den ersten Band meiner Forschungen mitzuteilen." Am 1. Juli schreibt Schröder: „Abends (d. h. wohl am 29. Juni) schickte mir Herder meine Arbeit mit den schmeichelhaftesten Zeilen zurück, die ich je erhalten habe. Er und seine Frau reisen morgen mit Tagesanbruch, aber es drängte mich, ihn noch einmal zu sehen und er nahm Böttigern und mich mit Vergnügen an. Wir drei waren allein und es verstrichen zwei der lehrreichsten Stunden meines Lebens. Alles ist in diesem Manne vereinigt; die reinsten Sitten, Offenheit, Gelehrsamkeit, Witz und Rechtschaffenheit. In seinem Umgange muss sich auch der Leichtsinnigste bessern und der Lernbegierige findet durch ihn gebahnte Wege zum Unterricht" . . .

Diese Gespräche mit Schröder über die Maurergeschichte, die offenbar im wesentlichen zu einer Verständigung zwischen den beiden Männern führten, geben nun den bekannten Freimaurergesprächen der Adrastea, die bald darauf erschienen, aus naheliegenden Gründen eine besondere Wichtigkeit. Schon Haym (Herder II, 792) hat bemerkt, dass man anstatt der beiden erdichteten Namen Horst und Faust wohl die Namen Schröder und Herder setzen dürfe, wobei freilich der Name Hugo, der den zweifelnden Zuhörer darstellt, und der des weiblichen Teilnehmers (Linda) unerklärt bleibt, wenn man nicht an Böttiger und Caroline Herder denken will. Die ersten beiden Gespräche nehmen ihren Ausgang von der Geschichtsdarstellung, welche das maurerische Grundgesetz, das sog. Konstitutionenbuch, giebt, und Faust-Herder bemerkt, dass die Historie mit „dem Publikum, d. h. mit der gesamten vernünftigen Welt zu scherzen" scheine. Horst-Schröder meint indessen, dass das Konstitutionenbuch doch vielleicht „Züge der wahren Geschichte enthält, die mit jener

fremden (märchenhaften) verwebt sind“. Damit ist dann der leitende Faden für die weiteren Erörterungen gegeben.

Faust-Herder zitiert das Wort Lessings in seinem „Ernst und Falk“: „Auch ich war an der Quelle der Wahrheit und schöpfte. Das Volk lechzet schon lange und vergeht vor Durst“. „Lessing und andere stehen da, rätseln über die Geschichte der Masonei, und die Gesellschaft schweigt. Sind Männer wie Lessing denn keiner Antwort, keiner Berichtigung wert, zumal da, wie ich glaube, das Geheimnis der Gesellschaft längst bekannt und ihre Geschichte nur ein Familiengeheimnis ist?“ Linda: „Ihr Geheimnis längst bekannt? Du machst mich aufmerksam, Faust.“ Horst: „Mich nicht minder.“ Nach einigen Bemerkungen Lindas, wonach einer „bauenden Gesellschaft“ wie den Maurern nur der „Bau der Menschheit“ obliegen könne und dass dies „unsichtbare Institut“ sich gleichsam wie die helfende Hand aus den Wolken strecke und sich, ehe man sie gewahr würde, wieder zurückzieht in die Wolken, und nach der Entgegnung Fausts, dass im Hause die Frau eigentlich für den Mann die stets hilfreiche unsichtbare Hand sei, folgt die Hindeutung auf die Geschichte der Gesellschaft in folgenden Worten Faust-Herders an Linda: „Und doch gehört Ihr bei euren grossen Gedanken und Imaginationen nicht in dies geschlossene Viereck des Beratens und Wirkens . . . Ihr seid zu thätig, zu barmherzig; der Augenblick übernimmt euch. Auf einmal würdet ihr der ganzen Menschheit helfen wollen und alles verderben. Schon deshalb gehört ihr nicht in jenes stillberatende, leidenschaftslos wirkende Viereck della Crusca.“ Linda: „Was heisst das?“ Faust: „Es gab eine Akademie in Italien, die sich so nannte; das Sieb war ihr Sinnbild. Sie sichtete aber nur Worte; diese Gesellschaft, hoffe ich, sichtet Unternehmungen, Thaten . . . . Was bürgerliche Gesetze allein nicht thun können und müssen, sind die Kleien im Siebe, die sie andern lässt; aber wohin die Gesetze nicht reichen, wo die bürgerliche Gesellschaft den Armen und Bedrückten, das unerzogene Kind, den talentvollen Jüngling, den gekränkten oder fortstrebenden Mann, die erziehende Mutter, die blöde Jungfrau vergessen oder verlassen, da tritt der Dienst dieser Unsichtbaren als rat- und thatvolle Hülf- und Schutzgeister ein . . . .“ Linda: „Das Sinnbild der Gesellschaft wäre mit Recht ein geschlossenes Männer-Viereck. in das kein Weib tauget.“

Das dritte, erst seit 1886 aus den nachgelassenen Papieren Herders gedruckte Gespräch greift im Eingang auf die Erörterungen des ersten über das sog. Konstitutionenbuch zurück[1]). Und abermals ist es bezeichnender Weise Horst-Schröder, der sich des Grundgesetzes und seiner Darstellung annimmt und der der Überzeugung Ausdruck giebt, dass dieselbe, wenn auch in absichtlich verschleierter Form, wichtige Fingerzeige enthalten müsse.

„Du weisst selbst, sagt Horst, wer in unserer neulichen Unterredung das Constitutionenbuch so hart anging, dass es Freimäurerei und Baukunst verwechsele. Der warst Du. Jetzt, da Dir der treffliche Meister Christoph Wren den rechten Weg gezeigt hat, bist Du Ihm Dank schuldig. Faust: Den ich ihm auch gern zolle. Man freut sich, wenn man in einer Anstalt Vernunft und Natur erblickt, wo andere nur Unvernunft, Willkühr, Geheimniss, Kinderei fanden“ . . . . .

An diese Bemerkungen schliesst sich der unseres Erachtens missglückte Versuch, die Brüderschaften (Confraternitäten) der mittelalterlichen Kirche, die unter Begünstigung und unter dem Schutz von Päpsten und Konzilien für die Kranken sorgten, Hospitäler und Kirchen bauten etc., zu Vorläufern der Logen zu machen. Man müsse, meint Faust-Herder, den mittelalterlich-kirchlichen Ursprung schon deshalb annehmen, um den im Gebrauch befindlichen Namen „alte und ehrwürdige Gesellschaft“ begreiflich zu finden.

„Im vorigen Jahrhundert (d. h. im Zeitalter Wrens und Ashmoles) entstanden, wäre sie dies nicht und schmückte sich mit einem falschen Lobe. Nun aber ist der Name wie die Einrichtung alt, und sie hat Verdienste . . . eine Verbindung von Menschen, die der Gottesverehrung, der Sicherheit, dem Anstande, überhaupt der Cultur des menschlichen Geistes und Fleisses diente, ist ja wohl des Danks und der Ehre werth.“

Dazu bemerkt ergänzend und bestätigend Horst-Schröder:

„Zweitens verdient die Entwicklung unseres Freundes (Faust-Herders) schon dadurch Dank, dass sie ihre Gesellschaft von mancher falschen Hypothese rein abschneidet. Nicht nur von der Rosenkreuzerei . . . sondern auch von Jesuiten, Tempelherrn und was weiss ich mehr. Sobald man nämlich etwas Kirchliches in ihrer Form bemerkte, fuhr man zu und machte zu Jesuiten, die längst da und abgeblüht waren, ehe man von einem Jesuiten wusste. Da man unter ihren Symbolen vom Tempel Salomons hörte, mussten

[1]) Werke ed. Suphan Bd. XXIV S. 443 Anm. 1 „Gespräch Basilika“. Dazu vgl. a. O. S. 451 Anm. 1.



sie Tempelherrn sein, obgleich zwischen dem Institut dieses Ordens und ihrer Gesellschaft nicht das mindeste Gemeinschaftliche war, wie die neulich bekannt gewordenen Prozessakten der Tempelherrn unumstösslich beweisen. Mich dünkt, wer einen mit so vielen Lügen, mit Dornen und Unkraut verwachsenen wilden Weg auch einigermassen nur reinigt und lichtet, der verdienet Dank." . . . Faust: „Sollte nicht auch dies einige Rücksicht verdienen, Horst (denn ich schliesse mich an Dich), dass auf den von Dir gegebenen Wink das Constitutionsbuch der Gesellschaft und die Behauptung eines so schätzbaren Mannes wie Christoph Wren war, vom Verdacht des Betruges gerettet werde. Du weisst, wie mich im ersten, dem Constitutionsbuch, ein solches Blendwerk von Geschichte und Freimäurerei beleidigte . . . Jetzt urtheile ich gelinder, da ich sehe, dass von einer wirklichen Geschichte christlicher Baukunst die Gesellschaft doch ausgeht und auf sie und die ihr angehörigen Künste zurückkommt. Auch Christoph Wren streute nicht Sand in die Augen, da er den Wink gab, auf den Du mich wiesest. Ich danke Dir Horst für die mir vorher unbekannte Spur."

Und dann schliesst Horst-Schröder das dritte Gespräch mit folgenden Sätzen ab:

„Genug, Du hast die altchristliche Basilika als echte, erste Loge (Loggia) der Freimaurer gegründet und zu zeigen angefangen, wie, was man von ihr weiss, ihr Viereck, ihre Einrichtung und Ordnung, die Gebräuche ihrer Aufnahme, ihre Grüsse und Zeichen alle in eine Brüderschaft echter christlicher Kirchenbaumeister und Maurer nach dem Begriff des Wortes Mazoneria in den mittleren Zeiten gehören."

Hier also der Grund, weshalb das dritte Gespräch den Namen Basilika führt!

Wir halten die Ansicht, wie sie hier vornehmlich Faust-Herder vertritt, wonach kirchlich gutgeheissene und beschützte Confraternitäten, zumal Bau-Brüderschaften, die Vorläufer der Logen gewesen seien, wie gesagt, für verfehlt, wenn auch unseres Erachtens gewisse Zusammenhänge mit den Bauhütten des Mittelalters nicht zweifelhaft sind[1]). Aber kirchliche Korporationen können hier nicht in Betracht kommen und zwar schon deshalb nicht, weil im Falle der Abstammung von solchen die für die Logen wesentliche Eigenart der im Stillen wirkenden Gesellschaft unaufgeklärt bleibt. Die Bezeichnung „ehrwürdige Gesellschaft", auf die Herder seine Annahme des Zusammenhangs mit der Kirche stützt, muss andere Gründe gehabt haben.

---

[1]) Ludwig Keller, Zur Geschichte der Bauhütten u. der Hüttengeheimnisse. M.H. der C.G. Bd. VII (1898) S. 26 ff.



Da ist es nun merkwürdig, dass in handschriftlich auf uns gekommenen, bruchstückartigen Notizen Herders zu dem dritten Gespräch[1]) sich eine Äusserung Horst-Schröders findet, die sich inhaltlich an die sonstigen Äusserungen des letzteren genau anschliesst und durch den Hinweis auf die „Basilika" sich deutlich als Bruchstück des dritten Gesprächs kennzeichnet. Die Aufzeichnung lautet:

„Faust. Nur noch eine Frage, Horst. Ich sehe es Dir an, dass Dich die gegebene Auflösung des so hart verpönten Geheimnisses selbst nicht befriedigt. Was Tieferes muss dahinter gewesen sein. —

Horst. . . . Sobald eine Gesellschaft, welche es auch sei, auf einem Tempelplan eine Versammlung bildet, läuft sie nicht Gefahr, verkannt und verfolgt zu werden? Jetzt, wenn die Bücher, auf die wir bauen, wahr sind, könnte die Mittagssonne in die Loge scheinen; man würde in ihr ausser dem Eide, der aber, wie ich höre, nicht mehr in Gebrauch sein soll, nichts Anstössiges finden. So jetzt; in jenen dunklen Zeiten nicht also. Alles, was sich von der Kirche zu trennen und einen Tempel ausser, geschweige im Tempel zu bilden schien, war Abfall von der Kirche. Es ward als Ketzerei verdammt und verfolgt. Lies darüber die ganze mittlere Geschichte. In dieser Basilika[2]) gab es keine Religionsgeheimnisse, kein Crucifix, keine Bilder und Reliquien. . . . Hätte die Gesellschaft sich merken lassen, dass sie über den Ritus der Kirche hinaus sei, so war sie verloren. Du scheinst in Verlegenheit, Faust, die Entwicklung der feineren aus der ursprünglichen groben Mäurerei Dir zu erklären; mich dünkt, Du siehst den hellen Grund, warum sich diese von jener allgemach sondern und wie der Schmetterling von der Larve sich trennen musste. Gemeinen Mäurern konnte unmöglich doch dies Geheimniss einer Erhebung über allen Sectengeist anvertraut werden; es gehörten dazu aufgeklärte, feinere Seelen, durch die sich auch die neuere Gesellschaft geflissentlich unterschied. Vom alten Handwerk behielt sie indess die massive Einfassung bei; eben unter diesen dicken Mauern hat sie sich Jahrhunderte durch, welches sonst vielleicht nicht geschehen wäre, sicher erhalten."

Herder hat diese Äusserung seines Horst, als er das dritte Gespräch für den Abdruck in der Adrastea vorbereitete, bei Seite gelegt. Gründe dafür lagen ja für den Präsidenten des Konsistoriums zu Weimar hinreichend vor. Sachlich genommen aber ist gerade dieses Bruchstück besonders wichtig, und man kann die Vermutung nicht abweisen, dass der Notiz vielleicht

[1]) Werke Bd. XXIV S. 448 ff.

[2]) d. h. in der Loge (Loggia) s. oben S. 202.



ebenso wie anderen oft sehr zutreffenden Fingerzeigen seines Horst wirkliche Äusserungen Friedrich Ludwig Schröders zu Grunde liegen.

Es war ein überaus fruchtbarer Gedanke, die Lösung der Ursprungsfrage an die Betrachtung der Kultgebäude der Gesellschaft der Freimaurer anzuknüpfen und durch einen Vergleich mit den Gebäuden anderer Kultgesellschaften, zunächst den Basiliken, die Frage einen Schritt weiter zu führen. Zu bedauern dagegen ist, dass Herder den richtigen Gedanken nicht noch weiter verfolgt hat; hätte er nicht nur die Kult-Gebäude, sondern auch die Kult-Gebräuche (Symbole) und die Kult-Handlungen mit denjenigen älterer Kultgesellschaften verglichen, so würde er wahrscheinlich noch weiter in der Lösung der Frage vorgedrungen sein.

Die bisherigen Gespräche hatten sich mit der Geschichte der Gesellschaft im eigentlichen Mittelalter beschäftigt, in der Zeit, wo die gothischen Dome von den Confraternitäten gebaut wurden. Zwischen diesen mittleren Jahrhunderten und der Reorganisation der Gesellschaft in England seit 1717 lagen aber noch grosse Zeiträume, und es blieb die Aufgabe übrig, diese Lücke durch weitere Untersuchungen auszufüllen. Diesem Zwecke dient nun das vierte und letzte Gespräch, dem Herder, wie oben bemerkt, den Titel Masonnerie gegeben hat.

Nachdem die Gesprächsteilnehmer noch einmal an der Hand verschiedener gelehrter Werke die Geschichte der mittelalterlichen Baubrüderschaften durchgesprochen haben, kommt man zu den neueren Zeiten. Gegen den Schluss der Erörterung kehrt das letzte Gespräch dann auf den Punkt zurück, der schon im ersten in den Mittelpunkt gerückt war, nämlich auf die italienischen Akademien im Zeitalter der Renaissance, diesmal aber ist es nicht wie im ersten Faust-Herder, der den Finger darauf legt, sondern Horst-Schröder, den Herder folgendes sagen lässt:

„Als mit Bramante, Leo Baptista Alberti und andern genugsam bekannten Meistern das Licht der alten Kunst aufging, musste die Dämmerung der mittleren Zeiten weichen. Hast Du Dich um die Geschichte der Maler-Akademie S. Luca genauer bekümmert? Sie war voreinst auch eine Brüderschaft; hier in diesen Briefen über Siena (Lettere Sanesi, Venezia 1782, Vol. I p. 143) findest Du ihre alten Statuten. Sie hatte ihren Kammerlingo, ihren Rektor, Gesetze, Strafen, Meister, Diener, einen Eid, ein Geheimniss;



sehr ansehnliche Männer gehörten zu ihr, die sich in einer Kirche versammelten, ausser dem Fest des h. Lucas, ihres Patrons, eigne Feste begingen und viel Gutes für die Kunst gewirkt haben. Mit dem Fortgang der Zeiten änderte sich ihre Form, bis sie zu einer Akademie ward. Wenn Du Lust hast, so magst Du ihre Statuten sowohl als ihre kurze Geschichte . . . lesen. . . . Der Operajo Religioso, der vierzig buoni Maestri unter sich hat, soll ein Mann sein, der Tag und Nacht an sein Werk denke und den Verrichtungen seiner Masarizzia, seines Bau-Haushalts, als ob sie ihm Frau und Kinder wären, aufmerken. Ohne Zweifel erreichten Brüderschaften in jenen Zeiten, was wir ohne sie jetzt nicht erreichen; zurückwünschen wollen wir uns aber deshalb jene Zeiten nicht. Genug, wenn wir uns die fatti ihrer Masonneria und Masarizzia erklären."

Die Hindeutungen, die in den Herderschen Gesprächen auf den Ursprung der Gesellschaft gegeben sind, sind, soweit es sich um die mittelalterlichen Vorläufer handelt, in wichtigen Punkten unzutreffend und, soweit die neueren Zeiten in Frage kommen, so allgemein gehalten, dass man sich ein klares Bild von der Art, wie der Zusammenhang zwischen Akademien und Logen gedacht ist, nach der skizzenhaften Art der Darlegungen nicht machen kann.

Gleichwohl geht ein richtiger Gedanke durch die Untersuchung hindurch, der, folgerichtig weiter geführt, die Lösung der Frage erheblich weiter gebracht haben würde, nämlich die Anlehnung an das Konstitutionenbuch und die bei Herder namentlich von Horst-Schröder mit Nachdruck vertretene Überzeugung, dass dessen märchenhaft erscheinende Geschichte der Masonei doch nicht blosse Spiegelfechtereien enthalten könne.

In der That enthält das Konstitutionenbuch zwischen all den sagenhaften und dunklen Erzählungen, die es aufweist, in seinem Kern starke Bruchstücke echter und zutreffender Überlieferungen. Ebenso wie die alten „Sozietäten" — es ist dies der älteste nachweisbare Name[1]) — sich mit „dicken Mauern" umgaben, ebenso haben ihre nachmaligen litterarischen Anwälte und Vertreter gewisse Hüllen für erforderlich gehalten. Die Eingeweihten verstanden trotz dieser Verschleierung, was

---

[1]) Über die Sozietäten (Kultgesellschaften) des 13. und 14. Jahrhunderts s. Ludw. Keller, Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus im 13. u. 14. Jahrh. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1903.



gemeint war und gesagt werden sollte; die Aussenstehenden aber sollten es nicht verstehen. Jeder, der die Geschichtsdarstellung des Konstitutionen-Buchs wörtlich nehmen wollte, würde irre gehn, wer aber zwischen den Zeilen zu lesen weiss, der wird an vielen Stellen den wahren Kern herausfinden. Der Verfasser des Buchs bestätigt den Zweck seines Verfahrens, das durch die Not geboten war, indem er erklärt, dass „an expert Brother by the true Light“ ihn wohl verstehen werde; den Zusatz, dass Unerfahrene ihn nicht verstehen sollten, macht er zwar nicht, aber er ergiebt sich aus dem Zusammenhang.

Es kam hinzu, dass der Verfasser des Buchs die wesentlichen Züge der in dunklen Jahrhunderten entstandenen Zunftsage, wie er sie innerhalb der gewerkschaftlichen Organisation der Hütten, die den Kern der Sozietät umgab, vorfand, pietätvoll zu wahren wünschte, keineswegs aber eine kritisch gesichtete Geschichte geben wollte, für die die Zeit um 1720 ebenso wenig reif war, wie sie es heute ist[1]).

Man kann bei näherer Betrachtung nicht sagen, dass die Herderschen Untersuchungen den echten Kern aus den dunklen Andeutungen des Konstitutionenbuchs klar herausgeschält hätten, wie denn z. B. von den kirchlichen Brüderschaften, die oben erwähnt werden, keine wie auch immer verhüllte Anspielung darin zu finden ist, aber in einem wesentlichen Punkte, in der zuletzt erörterten Frage des Zusammenhangs mit den Akademien stimmt die Darstellung des Grundgesetzes mit Herders Ergebnissen in überraschender Weise überein.

---

[1]) Dass die Geschichtsdarstellung den Traditionen der Steinmetz-Brüderschaft entnommen ist, sagt der Verfasser (James Anderson) ausdrücklich; der Titel (Untertitel) des Buchs lautet (Ausg. von 1723):

The
Constitution,
History, Laws, Charges, Orders,
Regulations and Usages,
of the
Right Worshipful Fraternity of
Accepted Free Masons;
collected
From their general Records, and
their faithful Traditions of
many Ages.

Die Darstellung, welche das Konstitutionenbuch von der Masonei seit der Erschaffung der Welt giebt, ist in Bezug auf die ältesten Zeiten natürlich geschichtlich unverwertbar; wer aber den wahren Sinn der Decknamen, die hier gebraucht und mit bekannten Persönlichkeiten der biblischen Geschichte wie Noah u. s. w. in Verbindung gesetzt werden, kennt — ich verweise hier nur auf die im Sprachgebrauch der älteren Sozietäten wohlbekannten Bezeichnungen „Arche“, „Noachiden“ u. s. w.[1]) —, der wird auch aus dieser sagenhaften Einkleidung manches lernen können.

Klarer und durchsichtiger wird die geschichtliche Darstellung des Konstitutionenbuchs[2]) erst vom Zeitalter des Pythagoras an. Mit der Thätigkeit des Pythagoras, der die Weisheit des Orients in das Abendland brachte, beginnt nach Anderson die Begründung aller Masonei (Foundation of all Masonry). „Denn — so fährt das Konstitutionenbuch fort (S. 26) — „Pythagoras wurde nicht nur das Haupt einer Religion musivischer Arbeit, sondern auch einer Akademie **oder** einer Loge von Kennern der Geometrie, denen er eine Geheimlehre mitteilte“[3]). „Seitdem die Masonei mit der Geometrie zusammenging, entstanden viele Logen, besonders in denjenigen griechischen Republiken, in denen Freiheit, Handel und Bildung blühten, z. B. in Sikyon, Athen, Korinth und in den jonischen Städten.“ Der Schwerpunkt dieser Notiz liegt in der Gleichstellung der Ausdrücke Akademie und Loge, wie sie von dem Konstitutionenbuch hier vollzogen wird. Dass

---

[1]) Vgl. darüber u. a M.H. der C.G. Bd. XII (1903) S. 51 und öfter.

[2]) Wir benutzen hier die Ausgabe von 1738: The New Book of Constitutions of the ancient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons. Containing their History, Charges, Regulations etc. Collected and Digested by order of the Grand Lodge etc. For the Use of the Lodges. By James Anderson D. D. London 1738. (Exemplar der Königl. Bibliothek zu Berlin.) Es ist die einzige Ausgabe, die (in deutscher Übersetzung) nachmals in Deutschland eine grössere Verbreitung gefunden hat. Wo bei uns im 18. Jahrhundert vom Konstitutionenbuch (ohne Zusatz) die Rede ist, ist diese Ausgabe gemeint. Es erschienen deutsche Übersetzungen u. a. in den Jahren 1741, 1743, 1762 und 1783. Eine Übersetzung der Ausgabe von 1723 aus dem 18. Jahrhundert ist uns nicht bekannt geworden.

[3]) „He became not only the Head of a new Religion of Patch Work, but likewise of an Academy or Lodge of good Geometricians, to whom he communicated a Secret.“

diese Gleichstellung eine beabsichtigte gewesen ist, erhellt aus der Thatsache, dass sie sich durch die gesamte Geschichtsdarstellung unseres Gesetzbuches in gleicher Art hindurchzieht und an zahlreichen Stellen ebenso wiederholt wird, und zwar mit der Massgabe, dass auch die Worte Sozietäten (franz. Assemblée), Kollegien, Museen, Schulen und Logen als gleichbedeutende oder nahverwandte Worte und Begriffe gebraucht werden.

So heisst es z. B. auf Seite 45 — wir führen hier nur einige wenige Stellen an — dass im Mittelalter die oströmischen Kaiser, d. h. die griechische Welt, es gewesen sind, wo die alten „Akademien oder Logen" ihre besten Stützen fanden. Dann kehren die gleichen Hinweise in der Geschichte der Masonei während der italienischen Renaissance wieder. Giotto und seine Schüler (heisst es Seite 48) gründeten zu Florenz eine Akademie von Künstlern oder eine Loge von erfahrenen Maurern. Damals fing, so sagt das Konstitutionenbuch mit Recht, die Zeit der Wiedergeburt der Masonei an, und in der Darstellung des mediceischen Zeitalters wiederholt sich die Gleichstellung der Begriffe Akademie beziehungsweise Sozietät und Loge fast auf jeder Seite (vergleiche Seite 49, 50, 51, 54 u. s. w.), ja, auch in der Geschichte der späteren Zeiten, insbesondere des 17. Jahrhunderts, kehrt sie wieder. Der Zweck, der dieser scharfen Betonung der Identität zu Grunde liegt, ist klar erkennbar: alle um das Jahr 1730 in England wie auf dem Festland zahlreich vorhandenen freien Akademien und Sozietäten, zu deren Kenntnis das neue Gesetzbuch kam, konnten aus dieser Gleichstellung entnehmen, dass der Name Loge nur eine neue Bezeichnung für dieselbe Sache war, der die Sozietäten und Akademien unter der gleichen Symbolik seit Jahrhunderten dienten. Der Unterschied war nur, dass die uralte „Kunst" jetzt unter dem neuen Namen Loge den Schutz eines mächtigen Staates und eine kraftvolle internationale Organisation gefunden hatte, die den alten Sozietäten mit ihren farblosen und unwirksamen Namen fehlte. Ein neues Zeitalter der Wiedergeburt, dem mediceischen vergleichbar, war für die uralte Brüderschaft angebrochen.

Gleichviel, ob Herder seine Ansicht von dem Zusammenhang der Logen mit den Akademien im Zeitalter Bramantes und Leo Baptista Albertis im 15. Jahrhundert aus dem Konstitutionen-Buch entnommen hat oder nicht, sicher ist, dass seine Ansicht

mit der alten Überlieferung, die die Geschichtsdarstellung des Gesetzbuchs giebt, in diesem Punkte übereinstimmt.

Aber Herder hat einen anderen Punkt, auf den der Bearbeiter des Konstitutionenbuchs — es ist der englische Prediger James Anderson — hindeutet, nicht hervorgehoben, nämlich den Zusammenhang der italienischen Akademien mit den älteren Akademien, wie wir sie aus der Geschichte des Pythagoras und Plato und insbesondere aus der Geschichte des Neuplatonismus bis tief in die christlichen Zeiten hinein verfolgen können[1]. Und doch kann Niemand die Geschichte der italienischen Akademien verstehen, der nicht die mehr als tausendjährige Geschichte der platonischen Akademien kennt[2].

Eine Geschichte der Namen Loge (Lodge, Loggia) und Akademie würde, zumal wenn man auch die verwandten Namen Sozietäten, Kollegien, Fraternitäten, Schulen u. s. w. sowie die verschiedenen Decknamen, die im Laufe der Jahrhunderte gekommen und gegangen sind, berücksichtigte, einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des Bundes liefern.

Als am Johannistage 1717 vier Londoner Bauhütten (Lodges) sich durch die Wahl eines Grossmeisters zusammenschlossen, war die Hülle oder die „dicke Mauer“, nämlich die gewerkschaftliche Organisation der Hütte, die den Kern, d. h. die Sozietät und deren innersten Ring, die Akademie, umgab, noch nicht gefallen. Als diese Umhüllung bald darauf fiel und kein „Liebhaber der Kunst“, ehe er Mitglied des inneren und innersten Ringes wurde, mehr „die Zunft gewinnen musste“, behielt die der früheren Umkleidung entwachsene Brüderschaft den alten Namen „Lodge“ und die Bezeichnung „Mason“ bei, nur mit dem Unterschied, dass sie sich nicht wie ehedem die Gewerkschaft „Craft“ oder

[1] Beachtenswert ist die Bemerkung, die Herder im dritten Gespräch (s. Werke ed. Suphan Bd. XXIV, S. 134 Anm. 1) seinen Horst machen lässt, der behauptet, dass Sokrates, Horaz, Petrarca und Shaftesbury im Geiste zur „Gesellschaft“ gehört haben und gehören. „Man sagt, fährt Horst fort, Locke sei von der Gesellschaft gewesen; Baco, der Vicomte von St. Albans, war, wo nicht körperlich, doch im Geiste von ihr, wie seine Atlantis zeigt.“

[2] Näheres bei Ludw. Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum. Nebst Beiträgen zur Geschichte des Platonismus in den christlichen Zeiten. Berlin, Weidmann 1899.

„Fellowship", bezw. „Company" of Masons, sondern Society of Masons, bezw. of Free and accepted Masons nannte[1]).

Diese englische Logen-Vereinigung, die man auf dem Kontinent im 18. Jahrhundert gern als „École Brittanique", d. h. als „englische Schule" oder als das neue „englische System"[2]) bezeichnete, pflegte sich in Nachahmung des im 15. und 16. Jahrhundert in den romanischen Ländern zur Bezeichnung der Mutter-Gesellschaften üblichen Bezeichnung Academia magna[3]) eine Grosse Loge zu nennen. Von Anfang an unter Vorwissen höchst einflussreicher staatlicher Faktoren begründet, hatte sie das Glück, alsbald durch den Anschluss mehrerer mächtiger Könige und Fürsten eine Stellung zu gewinnen, die alle anderen gleichartigen oder verwandten „Schulen", die als Mitbewerber hätten auftreten können und wie die „Sozietät der Maler" in der Schweiz und die „Sozietäten der Musiker"

---

[1]) Wir besitzen über die Geschichte der englischen Werkmaurer-Gilden (Bauhütten) ein ausgezeichnetes neueres Werk von Edward Conder junior (Master of the Masons Company this present year), Records of the Hole Crafte and Fellowship of Masons . . . Collected from Official Records etc. London 1894, das über den hier obwaltenden Sprachgebrauch vortreffliche Nachrichten bietet. Conder sagt (S. 7), es sei seine Absicht, zu untersuchen „in what way the London **Company** of Masons was connected with the **Society** of Free and Accepted or Speculative Masons". Conder stellt also sehr zutreffend die Namen Speculative Masons (d. h. den vergeistigten Maurerbund) und Society of Masons ebenso unter einander gleich, wie er diese Namen in beabsichtigter Weise von der Company (oder wie er meist sagt Crafte oder Fellowship) of Masons (der Handwerker-Gilde) unterscheidet.

[2]) Der Name „Schule" kommt in dem Sinn des später vielfach gebrauchten Wortes „System" ebenso vor, wie er früher und später gebraucht ward, um eine philosophische Richtung, eine Philosophen-Schule oder ein philosophisches System zu bezeichnen. Das Wort wird gelegentlich sogar dem Ausdruck Sozietät gleichgesetzt; die „englischen Sozietäten" wurden schon im 17. Jahrhundert von den „deutschen Sozietäten" unterschieden, obwohl sie im innigen brüderlichen Verkehr unter einander standen.

[3]) Über diesen Namen Academia magna in Italien s. Keller, Die römische Academie etc. M.H. Bd. VIII (1899) S. 87. Übrigens gab es auch in Deutschland im 17. Jahrhundert bereits eine „Grosse Gesellschaft" (nämlich die Gesellschaft des Palmbaums) im Unterschied von den örtlichen „Gesellschaften" (wie der „Tanne" in Strassburg, den „3 Rosen" in Hamburg u. s. w.). Die erstere trug goldene, die letztere silberne Abzeichen. Näheres bei Keller in den M.H. der C.G. Bd. IV (1895) S. 1 ff.



in London anfangs wirklich auftraten[1]), weit hinter sich liess und aus dem Felde schlug. Diese neue Vereinigung legte, nachdem sie selbst den Namen der Grossloge von England angenommen hatte, auf den ausschliesslichen Gebrauch des Namens Loge den grössten Wert und sie besass, nachdem sie selbst den staatlichen Schutz erlangt hatte, ein Mittel, diesen Namen zu erzwingen, indem sie in der Regel ihrerseits nur solchen Verbänden eine Konstitution erteilte, die die gleichen Namen, Formen und Bräuche in Übung nahmen[2]). Trotz dieser Umstände war die neubegründete Grossloge nicht imstande, den Gebrauch der Namen Akademie und Sozietät in der Art, wie ihn das Grundgesetz anwandte, d. h. die Gleichstellung der Namen, zu verhindern. Wir sehen hier von der Beibringung weiterer Belege für die Gleichsetzung der Namen Sozietät und Loge ab. Sehr charakteristisch aber für den Gebrauch des Namens Akademie im Sinn von Loge ist ein Konflikt, in den die durch Friedrich den Grossen zu Berlin im Jahre 1740 nach englischem Vorbild begründete Grossloge mit ihrer Tochter-Loge zu Bochum im Jahre 1792 geraten ist. Die Gesellschaft zu den 3 Rosenknospen in Bochum pflegte sich in ihren amtlichen Aktenstücken nicht eine Loge, sondern eine Akademie zu nennen; der Grossloge in Berlin war dies anstössig und sie befahl daher unter dem 16. Juli 1792, dass die Bochumer Loge diesen Brauch einstellen solle. Das geschah nun aber keineswegs; freilich im Verkehr mit Berlin musste man schon gehorchen, aber bei sich zu Hause setzten die Brüder in Bochum noch Jahrzehnte lang den alten Brauch fort[3]), und was hier geschah, geschah vielfach auch in anderen Städten und Ländern.

Es lässt sich beobachten, dass namentlich in romanischen Ländern Europas sowie in denen, in welchen französischer Einfluss

---

[1]) Näheres darüber in den M.H. der C.G. Bd. X (1901) S. 217 ff.

[2]) Es ist sehr interessant, dass die neue Grossloge sich aus Zweckmässigkeitsgründen in den ersten Jahren selbst in diesem Punkte zu Zugeständnissen an bereits bestehende ältere Sozietäten gezwungen sah; die „Societas Philomusicae et Architecturae“ in London behielt den alten Namen bei, erscheint aber trotzdem in der amtlichen Liste der „Logen“. Näheres bei Keller, Graf Albrecht Wolfgang etc. in den M.H. Bd. X (1901) S. 208.

[3]) Chronik der Loge Zu den 3 Rosenknospen zu Bochum. Hattingen 1885. S. 10 u. S. 19. (Als Manuskript gedruckt.)

überwog (wie in Schweden, Polen und Russland) der Name Akademie sich neben dem Namen Loge sehr zäh behauptet hat. Der in dem System der sog. strikten Observanz bekannte polnische Freimaurer Thoux de Salverte stiftete im Jahre 1763 zu Warschau eine Loge, die er nicht Loge, sondern Académie des secrets nannte; es war eine Nachbildung (auch im Namen) der Academia dei secreti in Neapel. In Montpellier ist im Jahre 1778 eine Loge unter dem Namen Académie des vrais maçons nachweisbar — ein Unternehmen, das durch den Versuch der Zusammenschweissung der Namen Académie und Maçons besonders bemerkenswert ist. Auch eine „Académie Russo-Suédoise" taucht im 18. Jahrhundert auf. Selbst im engeren Geltungsbereich der Grossloge von England, nämlich in Schottland, erhielt sich der Name Akademie. Aber hier half man sich so, dass man dasjenige, was man früher als Sozietät bezeichnet hatte, d. h. den weiteren Kreis, jetzt Loge und gewisse innere Ringe Akademien nannte. Bei der sog. Schottischen Mutterloge bestand im Jahre 1776 unter dem Namen Académie des Sages ein höherer Grad. Diese Einrichtung ist dann auch in Ländern nachweisbar, wo die schottische Mutterloge Tochterlogen gründete; die Loge La parfaite Union in Douay, die die sogen. schottische Maurerei in Frankreich einzuführen suchte, besass noch im Jahre 1815 eine sogenannte höhere Erkenntnisstufe unter dem Namen Académie des sublimes maîtres. Und ähnliche Beispiele liessen sich weiter beibringen [1]).

Dem aufmerksamen Betrachter der Kultgesellschaften des Humanismus tritt bei jedem tieferen Eindringen die Thatsache klar entgegen, dass ihre Geschichte in zwei grosse Epochen zerfällt: erstens in die Epoche der Sozietäten (Akademien) und zweitens in die Epoche der Logen — Epochen, die sich aber fast nur durch die neuen Namen und durch die Erlangung der durch den staatlichen Schutz gewährleisteten Rechtsfähigkeit von einander unterscheiden. Dabei ist es sehr charakteristisch, dass die ältere Epoche trotz der grossen Errungenschaften von 1717 auch durch und in den alten Namen in die neue Zeit hineinragt. So fest haften die Spuren und die Nachwirkungen einer

---

[1]) Näheres s. im Allgem. Handbuch der Freimaurerei, dritte Aufl. Leipzig 1901. Bd. I, S. 14 f. (Artikel „Akademien").

grossen Geschichte, dass sie selbst bei starken Antrieben und nachhaltiger Thätigkeit nicht völlig zu verwischen sind.

Es ist doch kein Zufall, dass die neue Epoche zeitlich ungefähr mit der Begründung des überwiegenden geistigen und politischen Einflusses der germanischen Rasse in Europa zusammenfällt. Man kann die beiden grossen Perioden mit Fug und Recht als das romanische und das germanische Zeitalter des Menschheitsbundes bezeichnen. Dabei ist es kennzeichnend, dass in den Jahrhunderten, wo der Glaubenszwang und die Glaubensverfolgungen herrschten, die tiefste Verschleierung der ganzen Organisation mit Glück und Geschick durchgeführt worden ist, dass aber andererseits das Übergewicht der Gegner hinreichte, um die „Akademien“ in einer starken Vereinzelung festzuhalten: ihre freie Entfaltung und Ausbreitung ward wirksam unterbunden.

Aber sofort von dem Zeitpunkt ab, wo der Grundsatz der Toleranz, für den die alten Sozietäten stets gekämpft hatten, im öffentlichen Leben zunächst der germanischen Länder Gestalt gewann, begannen sie die Fittiche kräftiger zu regen, und die Namen Christoph Wren, Leibniz und Comenius bezeichnen das Wiedererwachen ihrer Kräfte. Aber noch war die Zeit für die Zusammenfassung der zerstreuten Verbände nicht reif: erst als die Stellungnahme einer europäischen Grossmacht ihnen die Gewinnung einer öffentlich-rechtlichen Stellung ermöglichte, waren sie imstande, die Hüllen, die sie bisher wie mit „dicken Mauern“ schützten, wenigstens teilweise fallen zu lassen. Es war ganz natürlich und ganz in der Ordnung, dass der Staat, der den Schutz übernahm, eine scharfe Scheidung zwischen den anzuerkennenden und den Winkel-Gesellschaften vornahm: die Anerkennung ward nur denjenigen Sozietäten gewährt, welche sich bereit finden liessen, die neuen Namen und Formen, sowie das neue Grundgesetz, eben das Konstitutionenbuch, ausdrücklich gutzuheissen und so eine sichere Gewähr für die Einheit der grossen Reform zu leisten.

Der Siegeszug, den die erneuerte Sozietät in wenigen Jahrzehnten durch die ganze gebildete Welt angetreten hat, ist ja bekannt genug. Er beruht auf der Thatsache, dass der Ruf zur Sammlung, der von London aus erging, überall in den älteren Sozietäten Widerhall fand und dass das neue System in allen Mittelpunkten der Bildung geschulte Kräfte vorfand, die willens



und imstande waren, die notwendige Reorganisation an der Hand der vorhandenen Einrichtungen, Anschauungen und Formen durchzuführen. Wenn auch selbstverständlich manche Brüder, die in den älteren Systemen ergraut waren, an den alten Gesellschaftsformen festhielten, so gingen doch die jüngeren Angehörigen dieser Kreise meist mit fliegenden Fahnen in das neue Lager über, oft ohne aus den alten Sozietäten förmlich auszuscheiden.

Der Ruf nach Reformen und der Wunsch nach Schaffung einer grossen, alle Völker umfassenden Reorganisation war alt; schon Wren, Comenius, Hartlieb und Andere hatten ihre Stimme in diesem Sinne erhoben und in richtiger Beurteilung der bestehenden politischen und wirtschaftlichen Machtverhältnisse gefordert, dass die englischen Länder sich an die Spitze stellen sollten [1]). Nach vergeblichen Versuchen und Anläufen brachte die zweihundertjährige Wiederkehr des Reformationsjahres endlich die Erfüllung längstgehegter Wünsche. Der uralte Stamm, dessen Wurzeln gesund waren, dessen Blätter aber zu verwelken drohten, trieb unter der sorgfältigen Pflege geschickter Gärtner neue Äste und trat in ein neues Zeitalter seiner Entwicklung.

Die klugen Männer, denen das schwierige Werk gelang — Theophil Desaguliers und James Anderson sind die vornehmsten Leiter der Sache gewesen — waren sich klar bewusst, dass sie lediglich die Reorganisatoren einer alten, nicht aber die Schöpfer einer neuen Gesellschaft waren, und sie haben kein Bedenken getragen, dies bestimmt und öffentlich auszusprechen. Am Schluss des Konstitutionen-Buchs von 1738 findet sich eine „Verteidigung der Masonei" (A Defence of Masonry), in deren drittem Kapitel sich folgende merkwürdige Stelle findet, die wir zum Schluss in der Sprache des Originals hierher setzen [2]):

„The System, as taught in the regular Lodges, may have some Redundancies or Defects, occasion'd by the Ignorance or In-

---

[1]) M.H. der C.G. Bd. IV (1895) S. 154 ff. Des Comenius Schrift „Weg des Lichts" (Via lucis), Amsterd. 1668, ist eine Denkschrift, welche im Einverständnis mit den Freunden die Mittel und Wege zu diesem Ziele erörterte. Die Versuche scheiterten infolge der wachsenden Vorherrschaft Ludwigs XIV. in Europa.

[2]) Konst.-Buch a. O. S. 219. — Die Verteidigung richtet sich gegen die Angriffe, die in dem Pamphlet „Masonry Dissected" (die zergliederte Masoney) erschienen waren; daher nimmt die Schrift wiederholt auf den „Dissector" Bezug.



dolence of the old Members. And indeed, considering through what Obscurity and Darkness the Mystery has been deliver'd down; the many Centuries it has survived, the many Countries and Languages and Sects and Parties it has run through, we are rather to wonder it ever arriv'd to the present Age without more Imperfection. In short, I am apt to think that Masonry (as it is now explain'd[1]) has in some Circumstances declined from its original Purity! It has run long in muddy Streams, and as it were, under Ground: but notwithstanding the great Rust it may haved contracted and the forbidding Light it is placed in by the Dissector, there is (if I judge right) mach of the old Fabrick still remaining: the essential Pillars of the Building may be dicover'd through the Rubbish, tho' the Superstructure be over-run with Moss and Ivy, and the Stones by length of Time be disjoined. And therefore, as the **Busto** of an old **Hero** is of great Value among the Curious, tho' it has lost an Eye, the Nose, or the Right Hand, so Masonry with all its Blemishes and Misfortunes, instead of appearing ridiculous, ought (in my humble Opinion) to be receiv'd with some Candour and Esteam from a Veneration of its Antiquity".

Kann man es deutlicher sagen, dass alle wesentlichen Pfeiler und Säulen des Baues und alle Gesichtszüge des „alten Helden" vorhanden und erkennbar waren und dass die Basis des Werkes uralt war?

Mit der Aufdeckung der alten Namen aber, insbesondere mit dem nunmehr erbrachten Nachweis, dass die Namen Akademien, Sozietäten und Logen ursprünglich gleichbedeutend sind, ist der Schlüssel gefunden, der zahlreiche, bisher dunkle Rätselfragen zu lösen geeignet ist. Und es ist mit dem Nachweis der Fortdauer dieser Namen in allen Jahrhunderten zugleich der Beweis erbracht, dass zwischen der ehemaligen Entwicklungsperiode und der gegenwärtigen ein enger Zusammenhang und eine geschichtliche Continuität vorhanden ist. Die Einzelforschungen, die dringend wünschenswert sind, werden diese Thatsachen in allen Ländern bestätigen.

---

[1]) d. h. also nicht die Werkmaurerei, sondern das, was man im Jahre 1730 „Maurerei" nennt, nämlich das ganze System der alten Kultgesellschaften (Akademien) in Formen, Symbolen und Weltanschauung.



Herders hundertjähriger Todestag.

Ansprache, gehalten am 24. Mai 1903
in der XVIII. Generalversammlung der Goethe-Gesellschaft
von

Bernhard Suphan.

Ich habe den Auftrag übernommen, von der Beteiligung der Goethe-Gesellschaft an der Feier zu reden, die dem Gedächtnis Johann Gottfried Herders gelten soll, und von dem am Ende dieses Jahres mit dem 18. Dezember zum hundertsten Male wiederkehrenden Tage, an dem er, als der erste der drei Grossen von Weimar, die Erde verlassen hat.

Die Goethe-Gesellschaft wird diesen Herder-Tag nicht unbemerkt vorübergehen lassen. Sie kann es nicht und darf es nicht, eben als Goethe-Gesellschaft. Dies möchte ich heute gerade, bei besonderem Anlass, laut aussprechen.

Der Name Goethe-Gesellschaft bedeutet nicht und hat nie bedeutet eine Gemeinde, die nur Goethe verehren, pflegen und — es klingt wunderlich — protegieren will. Bei ihrer Begründung ist das deutlich gesagt worden. Unsere Satzungen bezeichnen als Arbeitsfeld die Litteratur, die mit Goethes Namen in Verbindung steht. Der konstituierenden Versammlung (Juni 1885) wurden durch den Mund des ersten Vizepräsidenten, Wilhelm Scherer, Schiller und nächst ihm Herder als diejenigen namhaft gemacht, die einst im engsten Sinne Goethes „Gesellschaft" gebildet haben und darum auch für die Goethe-Gesellschaft unabtrennbar sind von Goethes Namen. Von der freien, aus der Begeisterung der Stunde geborenen Ansprache Scherers ist schwerlich ein geschriebenes Protokoll vorhanden; aber jedem, der sie angehört hat, muss sie im Gedächtnis geblieben sein. Später ist es einmal zur Erwägung gekommen, ob wir nicht den Namen Goethe- und Schiller-Gesellschaft annehmen sollten. Aber man musste dem Antragsteller entgegenhalten, dass damit ja viel mehr als mit dem einen Namen Goethe eine Beschränkung zum Ausdruck kommen würde. Nein, unsere geistige Heimat, unser Bezirk — „das ganze Weimar soll es sein!" das ganze Weimar der klassischen Zeit. Was der Genius des deutschen Volkes zusammengefügt hat, das sollen und wollen wir nicht scheiden.

Ist die Goethe-Gesellschaft seither diesem grundlegenden Gedanken abtrünnig geworden? Hat sie den umfriedeten Garten, zu dessen Anbau sie selbst sich verpflichtet und bekannt hat, auf ganzen Strecken dürr werden und in der Brache liegen lassen? Keineswegs! Ich verwahre sie gegen ein so schädliches Missverständnis mit dem Hinweise auf Thatsachen, die allgemein bekannt sein sollten.

Schiller voran! Zwei ganze Bände und noch eine ausserordentliche Nummer der „Schriften" unserer Gesellschaft sind Schiller-Publikationen. Im Vorwort der dritten, der unvollendeten Dichtung „Deutsche Grösse", die wir zu Weihnachten ausgehen liessen, zugleich als einen Gruss an den in seinem Bereich ähnliche Ziele verfolgenden schwäbischen Schiller-Verein, stehen gleich zu Anfang die Worte:

> „Die Goethe-Gesellschaft leitet aus ihrem Namen Pflicht und Berechtigung ab, sich auch dem Dienste Schillers zu widmen."

Zu einer Feier von Schillers hundertstem Todestage wird sich, den bereits getroffenen Bestimmungen zufolge, die Generalversammlung von 1905 gestalten. Schiller also, der „ist bei uns wohl auf dem Plan".

Auch Herder gegenüber ist die Goethe-Gesellschaft ihrer Ehrenpflicht eingedenk geblieben. Schon in der zweiten ordentlichen Generalversammlung lautete das Thema der Festrede: „Goethe und Herder". Wir in der Goethegemeinde wissen, was Herder für Goethe bedeutet hat, und was Herder, mit und neben Goethe, für uns und für die kommenden Geschlechter bedeutet.

Goethe hat einen doppelten „Frühling" erlebt, den zweiten fast ein Vierteljahrhundert nach dem ersten. Am Thore der ersten Jugendperiode steht Herders, am Eingang der zweiten Schillers hohe Gestalt.

Klar und gross hat Goethe sie beide vor uns hingestellt in Denkmälern, die er zur dichterischen Feier ihres Todestages geschaffen hat.

Schiller zumal. Inschriften gleich sind uns die Zeilen ins Herz gegraben, die Goethe dem grossen Freunde geweiht hat.

> Zum Höchsten hat er sich emporgeschwungen,
> Mit allem, was wir schätzen, eng verwandt.
> So feiert ihn! denn was dem Mann das Leben
> Nur halb erteilt, soll ganz die Nachwelt geben.

Wie ein Amen! sodann zu dem „soll geben" klingen die Schlussworte zur zehnten Wiederkehr des Scheidetages:

> Wir haben alle segenreich erfahren,
> Die Welt verdank' ihm, was er sie gelehrt.

Die ganze Welt, heisst das, fühlt sich ihm in Dankbarkeit zugethan, und denen, die ihm nachstreben, kommt dieses Dankgefühl



reichlich mit zu gut. „So bleibt er uns“ — „Denn er war unser.“ Dieser Grundakkord des Nachrufs klingt nun von einem Jahrhundert ins andere.

Auch Herder aber lebt in einem Goethischen Epiloge von hoher Schönheit und dichterischer Kraft.

An Herders fünfzehntem Todestage, dem 18. Dez. 1818, sind in Weimar die Stanzen rezitiert worden, die prachtvoll anheben:

Ein edler Mann, begierig zu ergründen,
Wie überall des Menschen Sinn erspriesst,
Horcht in die Welt, so Ton als Wort zu finden,
Das tausendquellig durch die Länder fliesst.

Als der Seher und Prophet, der er war, wusste der Vollendete — so sagt dann die letzte Strophe,

Im höchsten Sinn der Zukunft zu begründen,
Humanität sei unser ewig Ziel;

und auch hier schliesst der Dichter mit einem Worte der Bejahung und Erfüllung:

O warum schaut er nicht in diesen Tagen
Durch Menschlichkeit geheilt die schwersten Plagen!

Es ist ein rühmliches und rührendes Bekenntnis zu dem viel Verkannten, das Goethe so vor zwei edeln, höchst verehrten Frauen ablegt in jener zweiten „Huldigung der Künste“, dem poesiereichen Maskenzuge des Jahres 1818, dessen Idee Maria Paulowna angegeben hatte, um ihrer Mutter, der deutschen, deutschgesinnten Fürstin auf dem Throne Russlands, die köstlichsten Erzeugnisse des Weimarer Landes vorzuführen. Auch das „unser“ schliesslich findet sich ein, der Ausdruck dauernder Zusammengehörigkeit mit dem im Leben zuletzt um irdischer Verhältnisse willen Entfremdeten, nun aber „nicht mehr Getrübten“. Denn mit dem Lobe des „Cid“ beschliessend lässt Goethe auch den Rhythmus vernehmen des Heldenliedes,

Wie es unser Herder gab,
Den wir nur mit Eile nennen,
Den Verleiher vieles Guten,
Dass nicht tief gefühlte Trauer
Diesen Tag verdüstere.

Unser Herder. Wir lassen es uns nicht nehmen, dem Verleiher vieles Guten auch an unserem Teile zu danken. Denn das ist ja der Sinn, dem wir, auf Goethes Spuren wandelnd, ergeben sein sollen. „Die Welt verdank' ihm, was er sie gelehrt.“ Darin findet Goethe, was ihn über das Gefühl der Vergänglichkeit erhebt. Er hat dieser Gesinnung feierlichen Ausdruck geliehen in der Einleitung seiner Schrift über Winckelmann: es gebühre sich, Geistesfeste der Dankbarkeit den Wohlthätern der Nation anzurichten, die zugleich Wohlthäter der Menschheit sind.

An solcher Festfeier wird es unserem Herder nicht fehlen. In weitester Ferne wird man an ihn gedenken, den geistigen Weltreisenden, Weltumsegler, Kolonien-Gründer. Gegen Ende vorigen Jahres gelangte die erste Mitteilung darüber hierher. Die Stanford-University zu Palo Alto in Kalifornien werde einen Gedächtnisakt zu Ehren Herders halten, schreibt der Gelehrte, dem der Lehrstuhl der deutschen Litteratur dort anvertraut ist. Das erinnert uns daran, dass eben dort, im „Golden Gate Park“ bei San Francisko, Deutsche und Amerikaner ein stattliches Ebenbild des Weimarer Dioskuren-Denkmals aufgestellt und so den Anfang des neuen Jahrhunderts für sich bezeichnet haben. In der deutschen Reichshauptstadt hat die Gesellschaft für Litteraturgeschichte unter Erich Schmidts Leitung eine Dezember-Herderfeier beschlossen. Mit einem sinnigen Präludium dazu ist die deutsche Comenius-Gesellschaft schon jetzt hervorgetreten. Ihr Vorsitzender, Ludwig Keller, hat den glücklichen Gedanken gehabt, den 57. der Briefe zur Beförderung der Humanität, den Herder seinem Geistesverwandten Comenius gewidmet hat, als Doppel-Ehrenmal für diesen wie für Herder selbst mit einer Einführung neu herauszugeben. Die deutschen Freimaurer-Logen werden sich rühren zum Preise eines ihrer berühmtesten Brüder, wie schon zu Herders hundertstem Geburtstage ein freimaurerisches Herder-Album ihren Anteil bezeugt hat. Die deutsche Schule wird, wo sie recht geleitet ist, mit Fug und Recht dem praeceptor Germaniae und praeceptor humanitatis freudig huldigen. Der evangelischen Kirche schliesslich steht es wohl an, in Predigt und Schrift das Bild des Mannes zu erhöhen, der innerlichem Berufe zufolge als ein „Redner Gottes“ gewirkt hat; sicherlich wird es die Kirche thun, vor der sein Bild steht, errichtet, wie die Inschrift kündet, von Deutschen aller Lande, das erste Standbild, das einem der Grossen gesetzt worden ist, die Weimar gross gemacht haben.

Nun ist es aber wohl Zeit zu erklären und zu wiederholen:

> Die Goethe-Gesellschaft leitet aus ihrem Namen Pflicht und Berechtigung ab, auch Herder als einen der Ihrigen zu ehren.

Seit einem Menschenalter ist der Einfluss und die Schätzung Herders, nach langer ungebührlicher Vergessenheit, im Steigen; still aber stetig erweitert sich der Kreis seines Wirkens, seiner Verehrer. Dem, was wir in der Gegenwart besitzen und festzuhalten gewillt sind, dem, was wir in der Zukunft zu erreichen hoffen, beidem ist durch Herders geistige That, durch die Manifestationen seines Weltensinnes vorgearbeitet. Fühlen wir dies als Deutsche, so erscheint Herder uns zugleich auch im Menschheitssinne als Führer zum Besseren und Höheren, zu dem „ewigen Ziele“ unseres Geschlechts. Das Vorbildliche seiner Denkungsart



anerkennen und ins Licht stellen, dies heisst ihm den schuldigen Dank entrichten, und so will es die Gesellschaft halten, die nach Goethes Namen sich nennt.

Diese Ehrenschuld wird abgetragen im Fortgang der Zeiten. Nicht im Raume einer Stunde kann so Grosses geleistet werden. Aber es kann von einer festlichen Stunde, die wir anberaumen und würdig ausfüllen, eine anregende Kraft ausgehen, eine Mahnung, vollgehaltig wie die unseres Dichters: „So feiert ihn!“

Die Goethe-Gesellschaft hat durch ihre Organe und Mitglieder seinerzeit die Gedenktage von Friedrich Rückert und von Hans Sachs würdig in Weimar begangen. Eine weimarische Feier gleicher Art ist für den 18. Dezember in Aussicht genommen. Eine Herderische Feier. Mit vereinten Seelenkräften, nach Herders Vorschrift, soll sein Bild, sein Wesen, sein Thun und Leiden erfasst und seine Botschaft „Licht, Liebe, Leben“ als lebendiges Wort begriffen und genossen werden, damit die Überzeugung durchdringe, seine Mission sei noch lange nicht erfüllt. So wird auch die Mitwirkung der seelenvollsten Kunst, der Musik, in der Herders Seele webte, in Anspruch zu nehmen sein, und nicht minder die Mitwirkung alles dessen, was dem anschauenden Erkennen dienen mag.

Ich glaube meinem Auftrage, soweit es die Zeit erlaubt, genug gethan zu haben. Es galt die Aufmerksamkeit auf den bedeutsamen Tag zu lenken. Es galt die Einladung zu ihm bei Zeiten ergehen zu lassen. Uns ist durch Goethes hohes Wort über Winckelmann die Erinnerung an jene Feste und Spiele nahe gebracht worden, welche die Griechen ihren Heroen, den Begründern ihrer Städte, ihrer Kolonien und Heiligtümer veranstalteten. Den alten Ruf der griechischen Herolde, die zur Festfeier aufboten: Ἀκούετε λεῴ! „Höret, ihr Völker!“ kann ich heute nicht erheben. Denn die Völker, die sonst an dieser Stätte gastlich zusammen kamen, fehlen uns heute fast ganz und gar. Aber auf anderem Wege wird meine Ladung doch in die Weite gelangen, und ich hoffe, nicht ungehört wird sie verhallen, sie wird nicht, wie die Alten sagten, leer zurückkehren. Ein gutes Wort findet eine gute Statt. Das möge auch diesmal sich bewahrheiten und erfüllen.

Kleinere Mitteilungen.

Paul Fredericqs Quellensammlung zur Geschichte der Inquisition in den Niederlanden.

Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae. Verzameling van stukken betreffende de pauselijke en bisschoppelijke inquisitie in de Nederlanden uitgegeven door Dr. Paul Fredericq en zijne leerlingen. Vierde & Vijfde deel. Gent, J. Vuylsteke, & 's Gravenhage, Martinus Nijhoff 1900 bez. 1903. XXXIX, 553 bez. XLVIII, 485 S. à 15 fr.

Von dem grossen Quellenwerke, das der Genter Universitätsprofessor Dr. Paul Fredericq mit Unterstützung der Studenten seines historischen Seminars herausgiebt, sind bisher folgende Bände erschienen: Bd. I (1885), der den Zeitraum von 1025 bis 1520 umspannt, II (1896), der nur Ergänzungen zum I. bringt, IV, der bis zum 23. September 1525 reicht, V, der uns bis zum 31. Dezember 1528 führt. Der III. Band, der Ergänzungen zum I. und II. und die Register zu I—III bringen soll, ist in Vorbereitung. Dann soll der VI. in Angriff genommen werden, der die Quellenstücke aus den Jahren 1529—1531 enthalten soll. In der Vorrede zum IV. Bande erstattet der Herausgeber Bericht über den Verlauf seiner Arbeiten, die seit nunmehr bald einem Vierteljahrhundert demselben Thema, eben der Inquisition in den Niederlanden, gelten[1]). Schon 1880—1883 als Professor in Lüttich hatte er im Seminar mit seinen Schülern einzelne die niederländische Inquisition betreffende Bullen und Edikte besprochen. Als er im Frühjahre 1884 an die Universität Gent berufen wurde, vertiefte er sich gleichfalls sofort mit den Studenten seines Seminars in die Urkunden der Ketzerverfolgung unter Karl V. und Philipp II. Durch Vermittelung des damaligen Ministers des Innern, Rolin-Jaequemyns, erhielt er von dem General-Reichsarchivar Gachard aus dem Brüsseler Reichsarchiv zur Benutzung auf dem Genter Staatsarchiv jene berühmte Urkundensammlung zugeschickt, die bis dahin

---

[1]) Es sei mir gestattet, hier das in der „Beilage zur Allgem. Zeitung 1902 Nr. 47" Gesagte zu wiederholen.

Gachard fast ausschliesslich für sich in Anspruch genommen hatte: das „Registre sur le faict des hérésies et inquisition“. Fr. benutzte die Gelegenheit, um gleich das ganze 658 Blätter zählende Register abzuschreiben zwecks späterer Herausgabe. In den Jahren 1884/85 fand er nun aber noch zahlreiche andere einschlägige Quellenstücke, so dass er den Plan dahin erweiterte, dass er alle die Inquisition des 16. Jahrhunderts betreffenden Quellen zu sammeln und zu edieren beschloss. Im weiteren Verlaufe seiner Forschungen aber wurde ihm klar, dass er als Unterbau die Quellen für die Geschichte der niederländischen Ketzereien und Inquisitionsprozesse im Mittelalter liefern musste, und er wandte sich darum mit unverdrossenem Fleisse dieser Aufgabe zu. Erst nachdem so 1889 der I., 1896 der II. Teil des Corpus erschienen war, kehrte er zu dem Anfang seiner Studien, zur Zeit Karls V. und Philipps II. zurück.

Die Quellenstücke sind chronologisch geordnet, mit vorzüglichen, streng sachlichen Inhaltsangaben und — mitunter freilich, wie mir scheint, etwas spärlichen — Anmerkungen versehen. Es ist eine wahre Freude, an der Hand dieser zur Verarbeitung förmlich einladenden Quellenstellen dem Verlaufe irgend einer ketzerischen Bewegung im Mittelalter innerhalb gewisser zeitlicher oder räumlicher Grenzen nachzugehen oder sich das Eindringen der reformatorischen Ideen in einzelne Gegenden oder einzelne Episoden aus der Leidens- und Märtyrergeschichte der niederländischen Lutheraner und Sakramentisten zu vergegenwärtigen. Da an der Spitze jeder Inhaltsangabe das Datum und der Ort, aus dem das betr. Stück stammt oder auf den es hinweist, genannt ist, ausserdem jedem Bande chronologische Übersichten vorausgehen, ist es sehr leicht, die zusammengehörigen Quellen herauszufinden und zu kombinieren. Fr. hat selbst mit der Verarbeitung des ungemein reichen Stoffes einen Anfang gemacht: 1892 erschien der erste, das 11., 12. und 13. Jahrhundert umfassende, 1897 der II., das 14. Jahrhundert betreffende Band einer „Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden“. Zur Fortsetzung dieser Arbeit wird Fr. wahrscheinlich nicht so bald kommen, da er ausser dem III. und VI. Bande unseres Corpus auch einen „Codex documentorum sacratissimarum Indulgentiarum Neerlandicarum“ vorbereitet. Wünschenswert ist es, dass einer zusammenfassenden und erschöpfenden niederländischen Reformationsgeschichte, wie sie Fr. uns hoffentlich doch einmal schenken wird, kritische Einzeluntersuchungen und Monographien vorangehen. Die beiden zuletzt erschienenen Bände des Corpus enthalten Material zu mehreren Doktordissertationen. Besonders werden diejenigen, die von einer grösseren Bibliothek entfernt wohnen und sich die dickleibigen Folianten nicht zuschicken lassen können und doch — wenn auch in bescheidenen Grenzen — wissenschaftlich fortarbeiten und produzieren möchten, den Nutzen eines solchen handlichen Sammelwerks schätzen lernen.

Gehen wir nun noch auf die beiden letzterschienenen, der Reformationszeit gewidmeten Bände etwas näher ein. Wenn Fr. bei



der Hinrichtung des Pistorius am 15. September 1525 einen Einschnitt eintreten lässt und mit den zahlreichen und sehr interessanten diesen Prozess betreffenden Aktenstücken den IV. Band beendigt, so folgt er damit der Disposition in de Hoop-Scheffers Geschichte der Reformation in den Niederlanden, der er überhaupt sehr viel verdankt. Man ist erstaunt, wieviel z. T. recht verstecktes handschriftliches Material der Amsterdamer Professor seiner Zeit schon gekannt und seiner Darstellung einverleibt hat. Aus der von P. Gerlach besorgten „Deutschen Originalausgabe" (Leipzig 1886) kann man das freilich nicht ersehen, da hier bedauerlicher Weise die zahlreichen Anmerkungen unübersetzt geblieben sind, „die sich nur an Ort und Stelle vergleichen lassen, ausserhalb Hollands aber nicht zugänglich sind" (Vorwort von F. Nippold S. XXVIII). Bisweilen hätte allerdings Fr. von de H.-Sch. noch mehr lernen können, z. B. gehörte ein Neudruck des Protokolls der Groninger Disputation vom 12. März 1523 (vgl. de H.-Sch. 262 ff. und Weimarer Lutherausgabe VIII 265), über die Fr. IV 182 Nr. 128 nur eine magere Bemerkung aus Schookius bringt, doch wohl ins Corpus. Andere Stücke, die Fr. im IV. Bande ausser acht gelassen hatte, hat er jetzt im Anhange des V. Bandes sorgfältig nachgetragen, besonders die wichtigen Stellen aus den Aleanderdepeschen, die die Rezensenten [1]) mit Recht lebhaft vermisst hatten, sowie aus Geldenhauers Collectanea.

Der vor kurzem erschienene V. Band bringt hauptsächlich Rechnungsauszüge aus den Reichsarchiven im Haag und in Brüssel. Diese bereichern und beleben das Bild, dessen Grundzüge schon aus de Hoop-Scheffers Werken feststanden, durch eine Unsumme höchst anschaulicher konkreter Einzelzüge. Wir glauben wirklich zu sehen, wie die Sendboten des Hofes von Holland hin- und herreisen, wie die Behörden im inquisitorischen Wetteifer sich gegenseitig ins Gehege kommen, wie die Gefängnisse sich füllen und leeren, wie die reumütigen Lutheraner öffentlich widerrufen und Busse thun müssen, die verstockten „zu Pulver verbrannt" werden. Ergreifend ist z. B. die detaillierte Rechnung über die Kosten der Hinrichtung des Pistorius (Nr. 415). Besonders reichlich fliessen die Quellen über den lange sich hinziehenden Prozess gegen die Witwe Wendelmoet Claesdochter. De Hoop-Scheffer wollte die Frage, ob sie den Reformierten oder Taufgesinnten zuzuzählen sei, noch unentschieden lassen (S. 524 f.). Mir scheint es ungleich wahrscheinlicher, dass sie den letzteren zugehört, dass also der Herausgeber des anabaptistischen Märtyrerbuchs von 1570 (Het offer des Heeren) Recht hat, wenn er mit ihr die Reihe der taufgesinnten Blutzeugen in den Niederlanden eröffnet. —

---

[1]) Ich verweise hier nur auf die wichtigen Besprechungen von H. Haupt, Deutsche Litteraturzeitung 22, 547—550, W. Köhler, Theolog. Litteraturzeitung 26, 241—246 und A. van Hove, Revue d'histoire ecclésiastique 2, 368—371.



Ein Versehen ist Fr. passiert, wenn er den Ausdruck vaudoise (meist mit sorcière verbunden) und vaudoiserie auf Zugehörigkeit zur Waldensersekte deutet. An all den betreffenden Stellen (Nr. 559. 563. 565. 595. 597. 628. 631. 636) ist vielmehr von Hexen die Rede. Vgl. J. Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter, Bonn 1901, S. 408—415: Die Vauderie im 15. Jahrhundert.

Referent schliesst mit dem Wunsche, dass uns bald ein analoges Werk für Deutschland bescheert werden möchte!

O. Clemen (Zwickau).

Alexander von Humboldt über die Einheit des Menschengeschlechts.

Die Lehre von der Bestimmung der Menschheit, wie sie der Humanismus in allen Jahrhunderten vertreten hat, hat die Überzeugung von der Einheit des Menschengeschlechts zur Voraussetzung. Je mehr diese Lehre von der modernen Lebens- und Weltanschauung angezweifelt wird, um so notwendiger ist es, daran zu erinnern, dass Forscher, die die Naturerscheinungen unserer Erde, ihre Racen und Völker in umfassendstem Sinne studiert haben, an der erwähnten Überzeugung trotz aller Gegengründe, die sich anführen lassen, festhalten zu müssen glauben.

Zu diesen Forschern gehört auch Alexander von Humboldt, der sich in Übereinstimmung mit den Ansichten, wie sie sein Bruder Wilhelm vertrat, über diesen Punkt am Schlusse seines reichen Lebens folgendermassen ausgesprochen hat:

„Indem wir die Einheit des Menschengeschlechts behaupten, widerstreben wir auch jener unerfreulichen Annahme von höheren und niederen Menschenracen. Es giebt bildsamere, höher gebildete, durch geistige Kultur veredelte, aber keine edleren Volkstämme. Alle sind gleichmässig zur Freiheit bestimmt: zur Freiheit, welche in roheren Zuständen dem Einzelnen, in dem Staatenleben bei dem Genuss politischer Institutionen der Gesamtheit als Berechtigung zukommt. Wenn wir eine Idee bezeichnen wollen, die durch die ganze Geschichte hindurch in immer mehr erweiterter Geltung sichtbar ist, wenn irgend eine die vielfach bestrittene, aber noch vielfacher missverstandene Vervollkommnung des ganzen Geschlechts beweist, so ist es die Idee

der Menschlichkeit: das Bestreben, die Grenzen, welche Vorurteile und einseitige Ansichten aller Art feindselig zwischen die Menschen gestellt, aufzuheben und die gesamte Menschheit ohne Rücksicht auf Religion, Nation und Farbe als einen grossen, nahe verbrüderten Stamm, als ein zur Erreichung Eines Zweckes, der freien Entwicklung innerlicher Kraft, bestehendes Ganzes zu behandeln. Es ist dies das letzte, äusserste Ziel der Geselligkeit und zugleich die durch seine Natur selbst in ihn gelegte Richtung des Menschen auf unbestimmte Erweiterung seines Daseins. Er sieht den Boden, so weit er sich ausdehnt, den Himmel, so weit, ihm entdeckbar, er von Gestirnen umflammt wird, als innerlich sein, als ihm zur Betrachtung und Wirksamkeit gegeben an. Schon das Kind sehnt sich über die Hügel, über die Seen hinaus, welche seine enge Heimat umschliessen; es sehnt sich dann wieder pflanzenartig zurück: denn es ist das Rührende und Schöne im Menschen, dass Sehnsucht nach Erwünschtem und Verlorenem ihn immer bewahrte, ausschliesslich an dem Augenblick zu haften. So festgewurzelt in der innersten Natur des Menschen, und zugleich geboten durch seine höchsten Bestrebungen, wird jene wohlwollend menschliche Verbindung des ganzen Geschlechts zu einer der grossen leitenden Ideen in der Geschichte der Menschheit.

An Herders Grabe.

Es spricht ein lichter und lebend'ger Geist
In Liebe mich aus diesem Grabe an,
Die Grabesschrift „Licht, Liebe, Leben“ heisst,
Wohl liest sie sinnend jeder Wandersmann.
Durch Nacht zum Licht und durch den Tod zum Leben,
In Licht und Leben will die Liebe schweben.

Hildesheim 1844. **Aug. Grebe.**

Besprechungen und Anzeigen.

Versuch über die Ungleichheit der Menschenracen. Vom Grafen Gobineau. Deutsche Ausgabe von Ludwig Schemann. 2. Aufl. Bd. 1. 8⁰. XXXVI, 290 S. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), 1902. Brosch. 3,50 Mk., geb. 4,50 Mk. (Vollständig in 4 Bänden, brosch. 17 Mk., geb. 21 Mk.; auch in 34 Lieferungen à 50 Pfg.)

Gobineaus Werk, das bereits in den fünfziger Jahren in Frankreich erschienen ist und dann 1884 wieder aufgelegt wurde, ist in Deutschland erst durch die Übersetzung Ludwig Schemanns, die um 1897 erschien, allgemeiner bekannt geworden. Aber diese Veröffentlichung hatte einen so glänzenden Erfolg, dass die Verlagsbuchhandlung, kurz nachdem der 4. Band des Werkes ausgegeben war, an die Neuauflage der interessanten Schrift denken musste. Der 1. Band der von Schemann besorgten Ausgabe liegt nunmehr vor, er ist wenig verändert und durch die Unterstützung der deutschen Gobineau-Vereinigung in gleich schöner Ausstattung hergestellt wie in der früheren Auflage. Über die Bedeutung der Gobineauschen Untersuchungen und Gedanken zu sprechen, dürfte überflüssig sein; das interessante, geistvolle Werk mit seinem tiefen Gedankeninhalt, seinen reichen kulturgeschichtlichen Ausblicken und Parallelen und seiner Fülle von ethnographischem Stoff spricht für sich selbst, und ausserdem haben seit dem Erscheinen des „Versuchs" die hervorragendsten Geister ihr Urteil über den Rassengedanken und seine Beleuchtung durch die Gobineauschen Untersuchungen abgegeben. Selbst die Franzosen, denen Graf Gobineau als ein Phantast und ein verworrener Kopf galt, haben sich neuerdings vielfach zu der Erkenntnis bekehrt, dass seine Rassentheorie zu den bedeutendsten Untersuchungen in kulturhistorischer und ethnographischer Hinsicht gehöre, und Ernest Seillière, der vor kurzem eine Monographie über „Le comte de Gobineau et l'aryanisme historique" herausgegeben hat, urteilt über den „Versuch": „Es ist ein mit bemerkenswerter Beharrlichkeit und Geschicklichkeit aufgebautes, durch glückliche Einfälle in den psychologischen Einzelheiten belebtes sinnbildliches Gedicht, von dem einzelne Stellen zum Verweilen und Nachdenken anregen". Wenn diese Beurteilung auch nicht an diejenigen deutscher Gelehrter

und Kulturhistoriker heranreicht, so zeigt sie doch, dass auch die Landsleute Gobineaus, denen er bisher ziemlich unbekannt war, ihn zu schätzen und zu würdigen wissen, und es steht zu erwarten, dass sich Gobineaus Werk trotz vieler Irrtümer und Fehler, namentlich in prähistorischer und naturwissenschaftlicher Hinsicht, auch in Deutschland immer mehr Freunde erwerben wird. Dr. G. A.

Bernard Palissy der Künstler, Naturforscher und Schriftsteller als Vater der induktiven Wissenschaftsmethode des Bacon von Verulam. Mit der Darstellung der Induktionstheorie Francis Bacons und John Stuart Mills, sowie einer neuen Erkenntnistheorie, nebst dem Bildnisse Palissys nach dessen eigner Fayence. Ein Beitrag zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Philosophie von Alexander Bruno Hanschmann. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, 1903. S. VI und 231. Preis Mk. 4,50.

Der Zweck des vorliegenden Buches ist, die wichtige Frage zu beantworten: Wo liegt die Quelle der Baconschen Idee einer induktiven Wissenschaftsmethode? Diese Idee hat Bacon nachweisbar nicht aus seinen ersten Jugendstudien, die noch auf scholastischer Grundlage vor sich gingen, daher nur philologisch und dogmatisch waren, sondern vielmehr, wie H. nachzuweisen sucht, aus den Vorträgen und naturkundlichen Sammlungen des Erfinders und Naturforschers Bernard Palissy. H. stützt sich besonders darauf, dass Bacon als junger Mann in Paris und einigen anderen Residenzen der Königlichen Familie von Frankreich zu einer Zeit lebte, in welcher Palissy am Königlichen Hofe besonders zur Schmückung der Tuileriengärten angestellt war und berühmten Ärzten, Chirurgen und Naturkundigen Vorträge über seine gesammelten Steinarten, Muscheln, Versteinerungen, Metalle, Krystalle u. s. w. hielt und Schriften herausgab, in welchen er seine Beobachtungen und Versuche beschrieb und immer forderte, dass man die Natur nicht aus den griechischen und lateinischen Schriften (Aristoteles, Plinius) studieren solle, sondern durch Anschauung, Beobachtung ihrer selbst. Die scholastischen Professoren der Pariser Universität rief Palissy auf, ihm seine Erklärungen und Ansichten zu widerlegen, wenn sie könnten, oder ihm zu sagen, ob die aus dem Griechischen und Lateinischen geschöpften ihrigen mit den seinigen, aus dem schönen Buch des Himmels und der Erde gelesenen übereinstimmten. War nun Palissy in der That der erste, der solche Forderungen praktisch ausgeführt hatte, während ein Telesius, Bruno, Campanella, die ähnliches verlangten, nur spekulativ verfahren waren und die grossen Astronomen und Physiker Galilei, Kepler einer späteren Zeit angehören, ihre Ergebnisse auch mehr auf mathematischer Grundlage beruhten, so ist es wahrscheinlich, dass der hochbegabte und strebsame Bacon den Gedanken der Erfahrungsmethode bei Palissy aufgriff und ihn (zunächst schon nach seiner

Rückkehr nach England in einer kleinen Schrift Temporis partus maximus) wissenschaftlich zu bearbeiten suchte. Nach den Gründen, welche H. angiebt, kann es auch gar nicht auffällig erscheinen, dass Bacon seine eigentliche Quelle nicht genannt hat (S. 211) und sich als ersten Verfechter seiner Methode, von der er eine grosse Wiedergeburt der Wissenschaften überhaupt erwartete und erwarten konnte, bezeichnete.

Der Aufbau des Hanschmannschen Werkes ist geschickt, interessevoll und wissenschaftlich. Nicht mit Unrecht bezeichnet er selbst im Vorwort das Ganze als die Ausführung einer grossen Induktion und einer berechtigten Schlussfolgerung. Der erste Teil schildert den Standpunkt und den Charakter des Gelehrtentums während der Herrschaft der Kirche über die Wissenschaften in der Periode der sogenannten Scholastik. Dieser Charakter ergab die starre Feindschaft gegen die Aufklärung durch die wahre Beobachtung der Natur selbst. Der Kampf des freien Geistes gegen dieses die Erkenntnis hemmende Bollwerk nach den Entdeckungen von so vielem Neuen im Himmel und auf der Erde konnte nicht ausbleiben. Der Mensch wurde auf die eigene Beobachtung und Untersuchung der Natur hingewiesen, während die bisherigen Gelehrten — vom kirchlichen Dogmatismus beherrscht und vor dem drohenden Ketzergericht zurückgeschreckt — nur aus Büchern der alten Griechen und Römer ihre naturkundliche Weisheit schöpften und ihr Glaubensgebäude durch die Aristotelische Logik zu stützen suchten. Ein gewaltiger Kampf, in dem auf der einen Seite Folter, Kerker und Scheiterhaufen die Waffen waren, bewegte die Geister. Auf der Schwelle, welche aus dieser Zwingburg hinausführte in das weite Reich der freien Naturforschung, steht auch der Erfinder und Hugenott Bernard Palissy, der durch seine Erforschungen und Erklärungen der Vater der neuen Naturwissenschaft, wie der grosse Cuvier bezeugt, sowie derjenige der neuen Wissenschaftsmethode, wie sie sich auf die Baconsche Induktionstheorie gründet, geworden ist. Das Leben und Sterben und die Ergebnisse der Versuche Palissys, sowie seine schriftstellerischen Werke darüber sind in den folgenden Teilen der Schrift in anziehender Weise dargestellt. Hier ist Bezug genommen auf seine künstlerischen Schöpfungen, die heutzutage mit den höchsten Preisen bezahlt werden. Der vierte Teil des Buches behandelt Palissy als Naturforscher, als welchen ihn die Welt sehr wenig kennt, der fünfte Teil „Geist und Charakter Palissys und seine Bedeutung für die pädagogische (philosophische) Erkenntnis“. Der sechste Teil giebt eine in grossen Zügen geschriebene, ausgezeichnete Darstellung der induktiven Methode Francis Bacons und Stuart Mills, wobei auf die Entwickelung des philosophischen Gedankenkreises bis Kant eine interessante Ausschau gehalten wird. Endlich erfolgt im siebenten Teile das abschliessende Urteil über die beigebrachten Beweise zur Begründung der Ansicht, dass Bacon seine Quelle in Palissy hatte, und die Aufstellung einer neuen Erkenntnistheorie, die

die Erkenntnisse weder nur a posteriori noch a priori herleitet, sondern a succescendo in majorum intellectu. Um diese letzte Theorie von bisherigen ähnlichen Ansichten klar zu unterscheiden, bedarf es wohl seitens Hanschmanns einer weiteren Ausführung, weshalb wir davon absehen, hier schon näher darauf einzugehen. Jedenfalls ist Hanschmanns Buch dazu angethan, auch in Frankreich und England berechtigtes Aufsehen zu erregen. Prof. Dr. C. Beyer.

Brandi, Karl, Die Renaissance in Florenz und Rom. Acht Vorträge. 8°. VIII, 258 S. (Mit Buchschmuck.) Leipzig, B. G. Teubner, 1900. Brosch. 5 Mk.

Eine Geschichte der Renaissance in Italien zu schreiben wird stets zu den anziehendsten Aufgaben des Historikers gehören, und mag es sich um die Schilderung einzelner Abschnitte aus dieser hochbedeutsamen Kulturperiode oder um die Darstellung der gesamten Entwicklung der Renaissance handeln, stets wird die Arbeit eines wohlunterrichteten und stilgewandten Verfassers die Leser fesseln, denn jene Zeit bietet in jeder Hinsicht des Interessanten und Anziehenden genug. In dem vorliegenden Buche hat es Brandi unternommen, das Leben und das Schicksal der italienischen Renaissance im Zusammenhange darzustellen, und zwar in grossen Zügen mit dem Blick und dem gesicherten Urteil eines vielgereisten und gut bewanderten Forschers. Er hat sich bei seiner Darstellung auf die Schilderung der Blüte der Frührenaissance in Florenz und des Glanzes der Hochrenaissance in Rom beschränkt, weil nach seiner Ansicht die Geschichte von Florenz und Rom innerhalb dieses hochbedeutsamen Zeitraumes etwas in sich Abgeschlossenes hat und weil sich in beiden Städten zahllose Niederschläge und die gesamten Merkmale jener reichen Kultur vorfinden, in Florenz die grossen Anfänge der Litteratur und Kunst und in Rom alle Werke der Vollendung, während die anderen Stätten nur in Betracht kommen, wenn es gilt, einen Überblick über den Reichtum der ganzen Zeit zu gewinnen. Da wir in Burckhardts Werk „Die Kultur der Renaissance in Italien“ eine umfangreiche, grundlegende Arbeit über den ganzen Zeitraum besitzen, so war es ein gewagtes Unternehmen, in acht Vorträgen den gleichen Gegenstand zu behandeln; aber Brandi hat seine Aufgabe gut gelöst, und wer das Werk Burckhardts nicht kennt, der wird aus der vorliegenden Schrift einen guten Einblick in das Leben der italienischen Renaissance erhalten. Zugleich kann die Schrift als Vorbereitung für das Studium des Burckhardtschen Werkes dienen. Das litterarische Leben zur Zeit Dantes, Petrarcas, Boccaccios, die Kunst des Quattrocento, das Leben und Treiben am Hofe der Mediceer in Florenz, der päpstliche Hof der Frührenaissance, das Zeitalter Raffaels und Michelangelos und die Epoche der Gegenreformation ziehen an dem Auge des Lesers in scharfgezeichneten und keck hingeworfenen Bildern vorüber, in das farbenreiche Lokalkolorit sind die Gestalten der italienischen



Renaissance geistvoll hineingemalt. Man fühlt sich von der Schilderung angezogen und befriedigt, und wer Neigung zu weiteren Studien hat, der findet in den litterarischen Nachweisen, die der Verfasser beigefügt hat, Stoff genug dazu. Dr. G. A.

Wilh. Lucke, Die Entstehung der „15 Bundesgenossen" des Johann Eberlin von Günzburg. Inaug.-Diss. Halle a. S. Druck von Ehrhardt Karras. 1902.

Über die „15 Bundesgenossen", die ersten Flugschriften Eberlins von Günzburg, des „neben Luther sprachgewandtesten und sprachgewaltigsten Pamphletisten der beginnenden Reformationszeit", wie ihn Enders in der Einleitung zum 1. Bande seiner sehr verdienstlichen Gesamtausgabe von Eberlins Schriften[1]) nennt, sind kurz hintereinander zwei Dissertationen erschienen, die freilich an Wert recht ungleich sind: von Joh. Heinr. Schmidt, Leipzig 1900, und von Wilh. Lucke, Halle a. S. 1902. Ersterer bietet in dem Hauptteil seiner Arbeit nur eine Zusammenstellung der Gedanken Eberlins nach den Gesichtspunkten: Religiös — Kirchliches, Politisch — Nationales, Wirtschaftlich — Soziales unter Vergleichung derselben mit früheren und zeitgenössischen Ansichten; die vorausgeschickte Lebensskizze enthält nichts Neues und ist eigentlich überflüssig. Schmidt hat dabei verschiedene Widersprüche und Inkonsequenzen in Eberlins Schriften bemerkt, aber sich nicht darangemacht, durch Prüfung der Entstehungsverhältnisse dieselben zu erklären. Diese Aufgabe hat nun Lucke mit Vorsicht und Scharfsinn und in der Hauptsache wenigstens überzeugend gelöst. Er weist nach, dass die später unter dem bekannten Titel zusammengefassten Flugschriften ursprünglich gar nicht auf eine Sammlung angelegt waren, sondern einzeln oder gruppenweise und in anderer Reihenfolge, als die ist, in der sie in der Sammlung stehen, erschienen, und dass ihre Abfassung sich über einen erheblich längeren Zeitraum ausdehnt, als man bisher annahm, sodass sie in interessanter Weise eine Entwicklung der reformatorischen Ideen Eberlins widerspiegeln. — Der Plan, die verschiedenen Traktate zu einem Ganzen zusammenzufassen, tauchte wohl unter Huttenschem Einfluss im Juni 1521 auf, um den 20. Aug. herum war Eberlin fertig, das Werk wurde (nicht nur „mit grösster Wahrscheinlichkeit" (S. 31), sondern sicher) bei Pamphilus Gengenbach in Basel schnell gedruckt und dann auf der Frankfurter Herbstmesse feilgeboten. Luckes Beweisführung lässt sich durch folgende Erwägung bedeutend verstärken: Sie beginnt mit der Feststellung, dass die in der Sammlung an die 7. Stelle gerückte Schrift ursprünglich zuerst erschienen ist. Dazu stimmt, dass von dieser Schrift im Unterschied von den anderen eine ganze Anzahl Ausgaben erhalten sind: Weller, Repertorium typographicum Nr. 2037—2041 und Radl-

[1]) Neudrucke deutscher Litteraturwerke des 16. u. 17. Jahrhunderts. Nr. 139—141. 170—172. 183—188.



kofer, Johann Eberlin v. G., Nördlingen 1887, S. 600. Man könnte einwenden, dass es sich hier um Nachdrucke aus der Sammlung handeln könne. Das ist jedoch wenigstens betr. der Ausgabe Weller 2037 unmöglich. Das Exemplar der Mainzer Stadtbibliothek weist nämlich unten auf dem Titelblatt eine handschriftliche Bemerkung auf, aus der mit Sicherheit hervorgeht, dass bereits am 1. Juli 1521 einem Würzburger Buchführer der Vertrieb dieses Schriftchens untersagt wurde [1]). — Auch Lucke hat seiner Hauptuntersuchung einen Lebensabriss Eberlins vorangeschickt, der aber hier im Unterschiede von Schmidts Dissertation dem Folgenden wirklich als Unterbau dient und aus unbekannten oder unbeachtet gebliebenen Briefstellen und sonstiger Litteratur manches Neue beibringt. O. Cl.

In der Historischen Zeitschrift Bd. LV (1903) Heft 1 veröffentlicht Dr. Wilhelm Stolze in Berlin einen Aufsatz über „Die 12 Artikel der Bauern von 1525 und ihren Verfasser". Der Aufsatz, der auf genauester Durchforschung des heute zur Beurteilung der Frage verfügbaren Materials beruht, kommt zu dem Ergebnis, dass Balthasar Hubmaier als Verfasser der 12 Artikel zu betrachten ist, wie dies schon Alfred Stern in seiner Schrift „Über die 12 Artikel der Bauern", Leipzig 1868, behauptet hatte. „Hören wir auf, sagt Stolze am Schluss seiner Erörterung, jenes Schriftstück als Werk von aufsässigen Unterthanen zu bezeichnen, bestimmt, Sturm zu säen. Es ist die Arbeit eines einzelnen, vielgeprüften Mannes, der sich und die Seinen, die sich allein an ihn wenden konnten — denn er hatte den Mut dazu — gegen Unbill zu schützen versuchte." Wir sind der Meinung, dass die Frage, soweit das gegenwärtig vorliegende Material ein Urteil gestattet, von Stolze in zutreffender Weise beantwortet worden ist.

---

[1]) In seinen Beiträgen zur bayerischen Kirchengeschichte IX 45 hat Kolde kürzlich eine Besprechung der Luckeschen Dissertation gegeben, in der er vorläufig durch L.'s Beweisführung noch nicht überzeugt zu sein bekennt und mit Recht ergänzende bibliographische Untersuchungen fordert. Einen wie ich denke nicht ganz unwichtigen Anfang habe ich eben oben gemacht.

Nachrichten und Bemerkungen.

Wir haben uns über den Begriff des Wortes **Geistesgeschichte**, wie wir denselben verstehen, wiederholt ausgesprochen. Gewiss gehört zu einer „Geschichte des menschlichen Geistes", von der schon Herder mit Vorliebe zu sprechen pflegte, neben der Geschichte der Religion und der Geschichte der Philosophie im weiteren Sinne auch die Geschichte der Dichtkunst und manches Andere. Aber mit demselben Rechte, mit dem die Kunsthistoriker aus dem Begriff der Kunstgeschichte im engeren Sinne die Geschichte der Dichtkunst und andere Künste ausschliessen und nur die Geschichte der bildenden Künste unter dem Worte Kunstgeschichte verstanden wissen wollen, mit demselben Rechte mag das Wort Geistesgeschichte auf die Geschichte der Religion und Philosophie, soweit beide für die Gestaltung des praktischen Lebens und für das Wohl der Menschheit fruchtbar gemacht worden sind, eingeschränkt werden.

Der Sinn für **Menschenwohl** und **Menschenwürde**, wie er bei allen bekannten Vertretern des Humanismus zu Tage tritt, kennzeichnet sich durch die planmässige Erziehung der ihrer geistigen Führung anvertrauten Personen zur Achtung vor der religiösen Überzeugung und Gesinnung Anderer, gleichviel welcher Kirche oder Konfession sie angehören. Die Wertschätzung des Menschen als Menschen, wie sie seit Alters in den Sozietäten gelehrt wird, ist unabhängig von der oft sehr zufälligen Zugehörigkeit des Einzelnen zu einer bestimmten Kirche oder Nationalität. Man kann nicht sagen, dass die gleiche Achtung vor der Menschennatur in allen anderen Verbänden gelehrt und gefordert wird. Vielmehr giebt es Religionsgesellschaften, die, angeblich aus Liebe zu Gott, ihre Mitglieder mit einem unerbittlichen Hasse gegen alle diejenigen erfüllen, die Gott auf eine andere Art verehren. Bei dieser Erziehungsweise kann die Idee der Menschlichkeit nicht gedeihen, und all' die zersetzenden Wirkungen, die der Hass gebiert, sind die natürlichen Folgen.

Es ist eine ungemein schwierige Aufgabe, die **Geschichte von Minderheitsparteien**, die unter leidenschaftlichen Gegnerschaften gelitten haben, lediglich an der Hand der gegnerischen Litteratur an das Tageslicht zu ziehen, zumal wenn, wie es in älteren Zeiten sehr häufig der Fall ist, die eigne Litteratur der zurückgedrängten Parteien fast ganz verloren gegangen oder vernichtet worden ist. Es ist bei allen geistigen Kämpfen

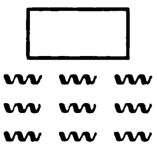
die Regel, dass die Gegner die schwachen Seiten ihrer Widersacher herausgreifen und betonen; jedenfalls pflegen die letzteren nur solche Teile der bekämpften Systeme der Nachwelt zu überliefern, die den Angriffen am leichtesten erliegen; solche Teile können natürlich nur im Zusammenhange mit dem gesamten Systeme vorurteilsfrei und billig gewürdigt und begriffen werden; herausgerissen aus diesem Zusammenhang bieten sie selbstverständlich meist nur ein Zerrbild dessen, was die bekämpften Religionssysteme und Kultgesellschaften gesagt und gedacht haben. Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung z. B. die Darstellungen der lutherischen Lehre in der katholischen Polemik des 16. Jahrhunderts. Wären nur die Äusserungen der letzteren und nur Bruchstücke der Lehre Luthers erhalten, so wäre selbst ein unparteiischer Berichterstatter ausserstande, ein zutreffendes Bild des grossen Reformators zu zeichnen.

Die eigentümliche Bedeutung, welche in dem System des Pythagoras die sog. **heiligen Zahlen** besassen, versteht man erst, wenn man die Verwendung des Wortes und des Begriffes in der Philosophie Platos und in der Stoa kennt. Aus sich heraus, so lautet die Lehre, hat der „allmächtige Baumeister aller Welten" alles geschaffen; aber Gott hat sich dazu erschaffener und damit nicht so vollkommener Wesen bedient, wie er selbst es ist, unkörperlicher Kräfte, welche Plato Formen (ideai, Ideen), die Stoa Vernunftkräfte (logoi) zu nennen pflegt, Ausdrücke, die nur zwei Seiten derselben Wesen bezeichnen, indem Platos Ausdruck sie von der Seite der Vorbilder oder Muster, nach denen Gott die Dinge schuf, fasst, die Stoiker dagegen sie mehr von der Seite der Hülfskräfte oder Werkzeuge, deren sich Gott bediente, betrachten. Eben diese heiligen Wesen hiessen im System des Pythagoras heilige Zahlen oder auch Masse (metra), d. h. Wesen, die die Harmonie der Sphären als Gottes Werkzeuge schaffen und bewirken. Wie tief diese im Anschluss an ältere Überzeugungen von den griechischen Philosophen aufgestellten Gedanken auch in das Bewusstsein des griechischen Volkes und sogar der nichtgriechischen Völker, der „Barbaren", eingedrungen waren, lehrt die Thatsache, dass auch diese sich eigne Namen für jene Wesen gebildet, die Lehre aber vergröbert, zum Teil sogar entstellt haben. In der Sprache des Volkes hiessen die „heiligen Zahlen" des Pythagoras **Dämonen** (Daimones), die sich unter dem Einfluss gegnerischer Anschauungen allmählich zu bösen Wesen umgestalteten; bei den „Barbaren" bürgerte sich der Name **Engel** (angeloi) ein.

Die Antike liebte es, das Haus der Toten (die domus aeterna oder das ewige Haus) ebenso künstlerisch auszuschmücken, wie es bei dem Haus der Lebenden der Fall war. Diese Sitte der antiken Welt findet sich auch in den altchristlichen Katakomben. Dabei richtete sich die Thätigkeit der altchristlichen Kunst genau so, wie es in den antiken Grabkammern der Fall war, vorwiegend auf die künstlerische Ausschmückung der Decke. Die Flächen der Decke wurden nach bestimmten Regeln geteilt und mit symbolischen Figuren verziert. Dabei sind die Darstellungen wichtig, welche das Mittelfeld der Decke einnehmen, wobei zu beachten ist, dass die



verschiedenen Räume je nach ihrer sonstigen Bestimmung als Kulträume verschiedene Mittelfelder haben konnten. So erscheint auf diesen Mittelfeldern gelegentlich die sogen. **Arche Noah** (Roller, Les Catacombes de Rome. Paris 1881. Pl. XXXV), d. h. die Darstellung eines ☐ mit einer menschlichen Gestalt darin. In einem anderen Gemach sieht man im Mittelfelde Orpheus mit den h. Tieren (Bock und Widder), d. h. die Symbolisierung Apollos, der in christlicher Zeit als der gute Hirte gedeutet wurde; wieder an anderer Stelle sieht man im Mittelfelde das Bild eines Baumes angeordnet, der gelegentlich auch sonst als Symbol Verwendung findet. — Auffallend ist, dass Baum und Arche Noah (letztere auch in der Form eines sechseckigen Kastens) in dieser Symbolik wiederkehren. Ebenso kommt der Kasten (mit der menschlichen Figur darin) in dieser Form vor:



d. h. mit Zeichen, welche vielleicht auf Wasser hindeuten, vielleicht aber auch mit der **Zahlen-Symbolik** zusammenhängen. Denn die 3 × 3-Zahl ist aus den obigen Linien ebenso herauszuerkennen wie aus den früher (M.H. Bd. XII S. 115) in den Katakomben nachgewiesenen 3 × 3-Punkten:

● ● ●

● ● ●

● ● ●

Was mögen diese Zeichen bedeutet haben?

Auf die Bedeutung, welche die sog. **Arche Noah** in den Kultgesellschaften des Humanismus der späteren christlichen Jahrhunderte besitzt, haben wir an dieser Stelle wiederholt aufmerksam gemacht (M.H. der C.G. Bd. XI [1902] S. 181 f. und Bd. XII [1903] S. 53) und auch hervorgehoben, dass sie in den Gotteshäusern der sog. Waldenser, bezw. der von diesen abstammenden böhmischen Brüder, nachweisbar ist (M.H. Bd. XI [1902] S. 114 ff.). — Da ist es nun merkwürdig, dass die Zeichen

hier aber freilich in klarer Anspielung auf bewegtes Wasser ebenfalls einen Bestandteil der waldensisch-brüderischen Symbolik bilden mit der Massgabe, dass die Arche Noah, die auf diesen Wellenlinien schwimmt, bisweilen die Gestalt eines Schiffes (Arche Noah) angenommen hat.

Unter den wechselnden Deckfarben, die die alten Kultgesellschaften des Humanismus, um sich vor ihren Verfolgern zu schützen, angenommen haben, spielt das Studium der chemischen Wissenschaften und das der Arzneikunde, der **Alchemie,** eine erhebliche Rolle, und wir können die Geschichte der sog. Akademien der Alchemisten, die angeblich den „Stein der Weisen“ suchten, viele Jahrhunderte hindurch verfolgen. Der ägyptische Ursprung dieser sog. Alchemie — es lassen sich dort frühzeitig ungewöhnlich grosse chemische Kenntnisse nachweisen — ist heute nicht mehr zweifelhaft (H. W. Schäfer, Die Alchemie. Ihr ägyptisch-griechischer Ursprung. Progr. des Gymn. zu Flensburg 1887). Auf den **Licht-Kult,** wie er in diesen Sozietäten üblich war, deutet die Verehrung des Hermes hin, in dem man späterhin im Sinne Platos den personifizierten Logos erkannte und der unter den ägyptischen Kultvereinen verwandter Art mit dem Gotte Thoth (Horus) gleichgesetzt wurde. Thoth-Horus galt ebenso wie Hermes als Schutzpatron der „Kunst“, d. h. eben des Inhalts der Gedankenwelt der Gesellschaften, und der Name „hermetische Kunst“ hat sich ja bekanntlich bis in das 17. und 18. Jahrhundert erhalten; es war eine Andeutung, die den Inhalt der Sache mehr verschleiern als enthüllen sollte und die oft selbst den Näherstehenden in ihrem wahren Sinne dunkel blieb.

Kaiser Diokletian († 313), der auch die Christen verfolgte, richtete seine Bemühungen auch auf die Vernichtung solcher Organisationen, die sich als Verehrer der Schriften des sog. **Hermes Trismegistus** bekannten. Zu diesem Zwecke befahl er, dass alle Bücher vernichtet werden sollten, welche jenem Hermes zugeschrieben wurden. Es wäre erwünscht, über das Ergebnis dieser Verfolgungen und ihre tieferen Gründe etwas zu erfahren. Wir wissen nur, dass den Behörden zahlreiche geheime Schriften in die Hände fielen, dass aber bald wieder neue auftauchten, die geheimnisvolle Andeutungen und rätselhafte Anweisungen enthielten.

Der enge Zusammenhang zwischen den sog. Alchemisten des Mittelalters mit den **Hammerhütten** und den **Bergwerken** ist ebenso klar erkennbar wie der Zusammenhang der letzteren mit den **Bauhütten** (vergl. darüber M. H. Bd. IX [1900] S. 124 f.). Diese Verbindung tritt in der Person des berühmten „Alchymisten“ **Leonhard Thurneysser** zum Thurn (geboren zu Basel 1530), der im Dienste des Kurfürsten Johann Georg von Brandenburg gestanden hat, in die Erscheinung. Thurneysser war ursprünglich Mechaniker und Goldschmied, d. h. Mitglied einer Gewerkschaft, die mit den Hütten engste Fühlung besass. Dann arbeitete er in verschiedenen Schmelzhütten (Hammerhütten) und Bergwerken Deutschlands. Von 1560 an bereiste er im Auftrage des Erzherzogs Ferdinand die Bergwerke und Hütten Schottlands und der schottischen Inseln, Böhmens, Ungarns, Spaniens, Portugals und selbst des Orients, um hüttentechnische und chemische, auch medizinische Kenntnisse zu sammeln. Die Schriften, die er dann gerade auf letzterem Gebiete drucken liess, bestimmten den Kurfürsten Johann Georg, ihn im Jahre 1571 zu seinem Leibarzt zu machen. Näheres über ihn bei Moehsen, Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften



in der Mark. Berlin u. Leipzig 1783. In den Augen seiner Widersacher war Thurneysser wie alle „Alchemisten" nicht nur ein „Freigeist", sondern auch ein Betrüger. Alle „Freigeister" waren im Sinne ihrer strenggläubigen Gegner eo ipso Betrüger. Erwiesen sind diese Verdächtigungen in Thurneyssers Falle ebensowenig wie in vielen anderen Fällen, obwohl zweifellos auch Charlatane sich dieser Sache oft bemächtigt haben.

Die Charakteristik der **Naturphilosophen** des 17. Jahrhunderts, welche Adolf Harnack in seiner Geschichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften gegeben hat, ist sehr lesenswert. Er sagt dort u. A.: „Dass dem Menschen auf der Erde eine Aufgabe gesetzt ist, dass er seine Pflicht zu thun hat, dass er eines guten Gewissens bedarf, dass ein unbestechlicher Richter über ihn waltet, sind Erkenntnisse, in denen alle die grossen Führer des Zeitalters einig sind. Das Bewusstsein, zum gemeinen Nutzen wirken zu müssen und in dem Dienst einer heiligen Aufgabe zu stehen, vor der jeder Eigenwille und alle Eigenlust zurückzutreten hat, zeichnet die Träger des fortschreitenden Gedankens seit der Mitte des 17. Jahrhunderts aus." Danach wären u. A. diese Naturphilosophen die Träger und Anfänger der gemeinnützigen Bestrebungen, die in späteren Zeiten für die Linderung der sozialen Kämpfe soviel beigetragen haben.

Die Mitglieder des „Palmbaums" oder der im Jahre 1617 gestifteten „Grossen Gesellschaft" (wie sie im Unterschied von der Sozietät der „drei Rosen" in Hamburg, der „Tanne" in Strassburg etc. heisst) erhielten als Abzeichen ein „in Gold geschmelztes **Gemälde**", das auf der einen Seite „Namen und Wort" und auf der andern das eigne Brustbild zeigte. Diese Abzeichen mussten „an einem sittich grünen seidenen Bande" getragen werden. Eine Sammlung dieser „Gemälde" erschien (ohne die Namen) ohne Ort und Jahr (um 1640) unter dem Titel: „Der Fruchtbringenden Gesellschaft Vorhaben, Namen, Gemählde und Wörter. Nach jedwedes Einnahme ordentlich In Kupfer gestochen mit Undergesetzten teutschen Reimen". Es enthält die Gemälde der unter der Matrikel-Nummer 1—148 in den Jahren 1607—1627 aufgenommenen Mitglieder. Das in der Königl. Bibliothek erhaltene Exemplar dieses seltenen Buches war laut eigenhändiger Eintragung im Jahre 1641 Eigentum des Fürsten Christian August zu Zerbst.

Eine der Einkleidungen, mit denen die Kultgesellschaften ihre inneren Organisationen und den Kern der Sache wie mit einem Mantel umhüllten, waren die sogenannten **„Altertums-Gesellschaften"**, die in ihren „Museen" allerlei Sammlungen besassen und sorgfältig hüteten. So wissen wir, dass Joh. Rist, der bekannte Alchemist, im 17. Jahrhundert in seinem Hause ein derartiges „Museum" besass (M.H. Bd. IV [1895] S. 25). Ähnliche Altertums-Gesellschaften mit Museen begegnen uns in England im 17. und 18. Jahrhundert, z. B. in der Geschichte R. Ashmoles. Ferner existierte in Hessen im 18. Jahrhundert eine „Casselsche Gesellschaft der Altertümer", deren Preisausschreiben Herder zu seiner „Lobschrift auf Winkelmann" veranlasste.



Sehr charakteristisch ist die Art und der Sinn, in welchem Herder die Worte **Patriot** und **Patriotismus** gebraucht. In der Sammlung der Fragmente findet sich eine Stelle, in welcher Herder den „Patriotismus des Christen für seine Religion" dem Patriotismus des Juden für sein Volk entgegenstellt. Ein anderes Mal spricht Herder von seinem eigenen „Patriotismus für die wahre Philosophie" und an einer dritten Stelle heisst es, ihm sei es Patriotismus, die sinkende Philosophie zu erheben und die schreiende Unwissenheit zu entlarven. Weitaus das meiste, was er bis 1768 geschrieben — es war fast Alles philosophisch-ethischer Natur — habe er (wie er sagt) „als Liebhaber und Patriot" geschrieben, d. h. als Liebhaber der Weisheit und Menschenfreund. Wenn Herder die Liebe zu seinem deutschen Vaterlande bezeichnen will, pflegt er von „deutschem Patriotismus" zu sprechen (Näheres bei Haym, Herder I, 111 f.). Hierzu vergleiche man nun, was wir über den Gebrauch des Wortes in den Kultgesellschaften des Humanismus seit dem 16. Jahrhundert früher (M.H. Bd. X [1901] S. 125) ausgeführt haben. Das Wort „Patriot" war lange Zeit ein harmloser und vieldeutiger Deckname, ähnlich wie die Ausdrücke der „Kunstliebende", „Liebhaber der Kunst", auch einfach „Liebhaber", oder wie die Worte „Gesellschafter", „Gesellschaft der Freunde", „Gottesfreunde", ja wie ursprünglich selbst der Ausdruck „Liebhaber der Weisheit" (Philosophen) und manche andere. Die „patriotischen Sozietäten" oder „patriotischen Assembleen", wie wir sie im 18. Jahrhundert finden (s. M.H. Bd. XI [1901] S. 60), sind nichts anderes als die „deutschen Sozietäten" mit ihren äusseren und inneren Ringen und Stufen. Um dies zu verstehen, muss man bedenken, dass der aus Frankreich stammende Ausdruck „Patriot" früher vielfach im Sinne von „Freund", „Vertrauter" (ursprünglich Einheimischer, Landsmann) gebraucht worden ist. Gerade solche schillernden Ausdrücke dienten den verfolgten Organisationen als Schutzmittel.

Die Streittheologie des 17. Jahrhunderts, welche die Vertreter des Toleranzgedankens unter dem Namen der „Synkretisten" zu einer Partei zusammenfasste, hatte ganz richtig erkannt, dass es in allen Kirchen zahlreiche ernst religiös gesinnte Männer gab, die in der Lehre vom **Glaubenszwang** eine Irrlehre erkannten. Der religiöse Glaube, so sagten die sog. Synkretisten, sei eine Sache freier persönlicher Überzeugung, der nur als solcher Wert besitze, und wer die Menschen zwangsweise zu einem Glauben bringe, handele gegen Christi Anweisung, ertöte die freie Entfaltung der Persönlichkeit und erziehe Heuchler und Pharisäer. Diese „Synkretisten", die unter den älteren Reformierten am zahlreichsten vertreten waren und die auf alte Zusammenhänge mit vorreformatorischen Bewegungen zu verweisen pflegten, behaupteten, dass sie die Lehren der altchristlichen Gemeinden auf ihrer Seite hätten, in denen sie in diesen wie in anderen Punkten ihre Vorbilder erkannten. Erst Kaiser Konstantin habe im vierten Jahrhundert im Anschluss an das Alte Testament den Begriff der Kirche als einer Rechtsgemeinschaft eingeführt, während die ursprüngliche Kirche auf der Idee der Freiwilligkeit aufgebaut gewesen sei. In derselben Zeit, wo die Ideen vom Priestertum und vom Opfer, welche die ersten



Christen nicht kannten, in den christlichen Gedankenkreis wieder aufgenommen wurden, sei die Kirche zur Staatskirche geworden und habe eine ganz veränderte Gestalt angenommen.

In den vertraulichen Briefen, welche der Graf *Unico Willem von Wassenaer* (1696—1766) an seinen Jugendfreund, den Grafen **Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe,** geschrieben hat — die Briefe Wassenaers beruhen im fürstlichen Archiv zu Bückeburg, während die Antworten Albrecht Wolfgangs fehlen — kehren mit überraschender Gleichmässigkeit bei vielen und gerade bei sehr vertraulichen Schreiben an Stelle des Grusses am Schluss des Briefes folgende Zeichen wieder:

∿∿ ∿∿ ∿∿
∿∿ ∿∿ ∿∿
∿∿ ∿∿ ∿∿

Es ist ausser Zweifel, dass diesen Zeichen eine **symbolische Bedeutung** zu Grunde liegt; beide Grafen waren Mitglieder der Sozietäten. In späteren Briefen des Grafen Truchsess von Waldburg an den Grafen Albrecht Wolfgang stehen zwar nicht obige Zeichen, aber die Worte Trois fois trois. Was mögen diese Zeichen bedeutet haben?

In dem Briefwechsel, den *Johann Gottfr. Herder* im Jahre 1766 mit seinem Freunde, dem nachmaligen Regierungs-Rat *Johann Georg Scheffner* führt, findet sich gelegentlich ein auffallendes symbolisches Zeichen, nämlich

□

d. h. derselbe Kasten, dem wir bei den Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts begegnen und der bei diesen als **Arche Noah** bezeichnet wird. M.H. Bd. XI (1902) S. 181 f. Diese Fortpflanzung eines sehr alten Symbols giebt doch ebenso wie der im 15. und 16. Jahrhundert übliche *Name* Arche Noah zu denken.

Seit der Schrift des Kardinals *Newman*: Development of doctrine, die im Jahre 1845 erschien, hat die römische Kirche von neuem die dort entwickelte Theorie äusserst scharf betont, wonach die römisch-katholische Ausgestaltung des Christentums die *einzige Verbindungslinie* zwischen der Jetztzeit und dem Urchristentum ist, welche ununterbrochen durch die Jahrhunderte läuft und wonach die **römisch-katholische Kirche** sich mit der Folgerichtigkeit und der Notwendigkeit **aus dem Urchristentum entwickelt hat** wie die Frucht aus dem Keim. Es geht daraus hervor, dass die berufenen Vertreter der Kirche auf die bezüglichen Überzeugungen den allergrössten Wert legen, von ihrem Standpunkte aus natürlich mit vollstem Recht. Damit ist aber die Frage, ob die Behauptung, dass das Christentum Christi und der ersten Jahrhunderte *identisch* sei mit der heutigen römisch-katholischen Kirchenlehre, noch keineswegs bewiesen. Vielmehr bestreiten alle Kenner der Geschichte diese Behauptung. Wer hat nun recht?

In dem Buche, das Hermann Schell (Würzburg) kürzlich über „Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung. Christus.“ veröffentlicht hat (Mainz, Kirchheim 1903), wird Adolf Harnacks Darstellung vom Wesen des Christentums als die ausgereifteste Frucht des zeitgeschichtlichen **Synkretismus** bezeichnet. Indem Schell auch sonst diesen Ausdruck „Synkretismus“ mit polemischen Seitenblicken gebraucht, führt er von neuem einen Ausdruck in die heutigen Geisteskämpfe ein, der einst als Kampfmittel sowohl der katholischen wie der lutherischen Rechtgläubigkeit vorzügliche Dienste erwiesen hat. Merkwürdig ist dabei, dass auch Johann Arndt, Valentin Andreae, Calixt und Comenius und Friedrich Wilhelm der Grosse Kurfürst im 17. Jahrhundert mit diesem damals überaus gehässigen Sekten-Namen Synkretisten genannt und bekämpft worden sind.

Die **„Christliche Welt“** bringt in ihrer Nr. 25 vom 18. Juni d. J. einen längeren Bericht über unsere Gesellschaft aus der Feder des Herrn Hauptpastor Bickerich (Lissa) unter dem Titel **„Christlicher Humanismus** in unserer Zeit“, der u. a. konstatiert, dass das Ansehen der Gesellschaft in der öffentlichen Meinung nunmehr als fest begründet betrachtet werden kann. Sodann finden sich in dem Aufsatz folgende sehr zutreffende Bemerkungen: „Das Eigenartige aber und Vorbildliche der Comenianischen Geistesrichtung ist die wunderbare, unter uns heute selten gewordene Einheit von ernster, entsagungsvoller Frömmigkeit und umfassendem, rastlosem Bildungstrieb, von strenger sittlicher Zucht und brüderlicher, weitherziger, friedfertiger Liebe. In Comenius sind warmer Pietismus und edler Rationalismus mit einander Eins gewesen, ehe sie hernach getrennt, einander ablösend, aber nicht ergänzend und eben darum jeder in seiner Weise entartend zu Zeitströmungen wurden. Will man diese Geistesrichtung auf eine kurze Formel bringen, so mag sie christlicher Humanismus heissen“. Wir würden uns freuen, wenn diese Geistesrichtung und dieser Name unter Theologen wie unter Laien weiteren Anklang fände.

Eine ausführliche Besprechung des X. Bandes (1901) unserer Monatshefte aus der Feder des Direktors Dr. Karl Loeschhorn in Wollstein bringen die Mitteilungen aus der historischen Litteratur (herausg. von F. Hirsch) Bd. XXXI (1903) S. 372 ff. — Ein grosser Teil der von uns in Bd. X der M.H. (1901) veröffentlichten Aufsätze wird im „Theologischen Jahresbericht“ Bd. XXI (1902) besprochen. — Das Litterarische Centralblatt (hrsg. von Zarncke) vom 28. Februar 1903 bringt eine Besprechung der Bände X (1901) und XI (1902) unserer Monatshefte.

Unter den neuen Preisarbeiten, die die **Universität Jena** ausgeschrieben hat, befindet sich folgende: „Inwieweit ist in Schleiermachers Reden über die Religion ein Einfluss Herders erkennbar?“



Die erste Universität, die die Veranstaltung einer **Herder-Feier** am 18. Dezember 1903 beschlossen hat, ist die Stanford-University in Palo Alto in Kalifornien (U. S. of A.). Von deutschen Hochschulen und deren Schritten verlautet bis jetzt noch nichts, obwohl anzunehmen ist, dass sie hinter ausländischen Hochschulen nicht zurückbleiben werden. In der Ansprache, welche Bernhard Suphan bei der letzten Versammlung der Goethe-Gesellschaft in Weimar am 24. Mai d. J. über die Herder-Feier gehalten hat, sagt er mit Recht: „Die deutsche Schule wird, wo sie recht geleitet ist, mit Fug und Recht dem praeceptor Germaniae und dem praeceptor humanitatis freudig huldigen".

Druck von Johannes Bredt, Münster i. W.

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1892 in Berlin gestiftet worden.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C. G.** Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—11 (1892—1902) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis zehnte Jahrgang (1893—1902) liegen vor.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt jährlich etwa 30 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 6 Mk.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nicht verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 4 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.-G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.). Graf **Stanislaus zu Dohna,** Hauptmann a. D. und Dr. phil., Berlin. Bibliothekar Dr. **G. Fritz,** Charlottenburg. Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Freiburg i. Br. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. **Rudolph Molenaar,** Banquier, Berlin. Seminar-Direktor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an der Universität Jena. Geh. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Prof. Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Verlagsbuchhändler **Vollert,** Berlin. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule und Prof. der techn. Hochschule, Braunschweig. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Dr. **Jul. Ziehen,** Ober-Studiendirektor, Berlin-Charlottenburg. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. **J. G. Bertrand,** Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Wilh. Bode,** Weimar. Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner,** Berlin. Geh. Reg.-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum,** Berlin. Oberlehrer Dr. **Rudolf Kayser,** Hamburg. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Direktor v. **Schenckendorff,** Görlitz. Bibliothekar Dr. **Ernst Schultze,** Hamburg. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaměník,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Realgymnasialdirektor **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Berlin-Schöneberg. Prof. Dr. **Wychgram,** Direktor der Augusta-Schule, Berlin.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C., St. Wolfgangstrasse.



Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.



Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Zwölfter Band.

Elftes und zwölftes Heft.

November—Dezember 1903.

Berlin,
Weidmannsche Buchhandlung.
1903.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Das Personen- und Orts-Register zum XII. Bande wird mit dem 1. Hefte des XIII. Bandes ausgegeben.

Inhalt

des elften und zwölften Heftes 1903.

Abhandlungen.

Seite

Kleinere Mitteilungen.

Besprechungen und Anzeigen.

Nachrichten und Bemerkungen.

Zuschriften bitten wir an die Schriftleitung Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich.** Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 30. April nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle nach § 4 der Satzungen zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pfg. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C., St. Wolfgangstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 5231.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

XII. Band. 1903. Heft 11 u. 12.

Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus.

Von

Ludwig Keller.

Die kleine Stadt, in der Johann Gottfried Herder am 15. August 1744 das Licht der Welt erblickte, stand mit dem geistigen Leben Deutschlands durch das alte Geschlecht der Burggrafen und Grafen zu Dohna in reger Verbindung. Gerade die grosse geistige Bewegung, als deren Vertreter Herder zu seiner geschichtlichen Bedeutung gelangt ist, der Humanismus, hat in den Dohnas, die zu Ende des 15. Jahrhunderts aus Böhmen und Schlesien nach Preussen gekommen waren, Jahrhunderte hindurch geistig hervorragende Vorkämpfer besessen und die Geschichte dieses Geschlechts ist seit den Tagen des Grafen Fabian von Dohna († 1621), des Freundes und Gesinnungsgenossen der Kurfürsten Joachim Friedrich und Johann Sigismund mit der Geistesgeschichte des aufstrebenden brandenburgisch-preussischen Staates auf das engste verknüpft[1]).

Das Dohnasche Schloss und die zunächst von dem gräflichen Hause berührten Kreise — die Familie hatte eine reformierte Gemeinde mit einem eignen Geistlichen und einer eignen Kapelle dort begründet — bildeten den natürlichen Mittelpunkt der kleinen Stadt nicht bloss in geistiger, sondern auch in wirtschaftlicher Beziehung. Da die Grafen an der Hebung der Stadt Mohrungen

---

[1]) Ludwig Keller, Der Grosse Kurfürst in seiner Stellung zu Religion und Kirche im Hohenzollern-Jahrbuch Bd. VII (1903).

ein natürliches Interesse besassen, so suchten sie durch Privilegien und Vorrechte aus ihren übrigen Besitzungen geschickte Landwirte und Handwerker nach Mohrungen zu ziehen, und zur geistigen Hebung der Bürgerschaft schufen sie ein Familien-Stipendium für studierende Bürgersöhne, die geeignete Fähigkeiten besassen.

Johann Gottfried Herders Vater stammte aus Schlesien und war als Weber und Tuchmacher nach Mohrungen eingewandert. Herder der Ältere hatte als fleissiger, geschickter und strebsamer Mann die Mussestunden, die ihm sein Gewerbe liess, zu seiner Weiterbildung benutzt und durch das Studium der heiligen Schriften und anderer guter Bücher hatte er es soweit gebracht, dass er sich um die frei gewordene Stelle des Schullehrers in Mohrungen bewerben konnte. Der gute Ruf, den sich der ernst religiös gesinnte Mann erworben hatte — seine Mitbürger nannten ihn einen guten „Patrioten“[1]) — trug dazu bei, dass der Magistrat ihm gerne das erstrebte Amt verlieh, und nachdem er eine Mohrunger Bürgerstochter, Anna Elisabeth Pelz, geheiratet hatte, konnte der zugewanderte Handwerker als echtes Mohrunger Kind gelten.

Es ist doch wohl nicht zufällig, dass gerade die von der herrschenden Rechtgläubigkeit stark verpönten „Vier Bücher vom wahren Christentum“ Johann Arnds († 1621) von Herder dem Älteren überaus hoch geschätzt wurden und für ihn die Hauspostille bildeten, in die er die wichtigen Daten seiner Familienchronik einzutragen pflegte. Eben die patriotischen oder deutschen Sozietäten, die von Böhmen und Schlesien aus sich über Mittel- und Norddeutschland ausgebreitet hatten, waren es gewesen, die die Schriften Arnds auch dann noch unter sich fortpflanzten[2]), als der ehemalige Pfarrer von Ballenstedt wegen mangelnder Rechtgläubigkeit seines Amtes entsetzt und seine Bücher verboten worden waren.

Der Geist der Toleranz und der Glaubensinnigkeit, wie ihn der Prediger vom „inwendigen Reich Gottes“ vertrat, hatte gerade in den Jahrzehnten, wo Herder der Ältere auf der Höhe des

---

[1]) Zur Geschichte dieses Namens, der uns zuerst in Schlesien und der Lausitz begegnet, s. M.H. der C.G. Bd. X (1901) S. 125.

[2]) Näheres darüber in den M.H. der C.G. Bd. XI (1902) S. 127.

Lebens stand, durch die Eindrücke, die sich an die Einwanderung der vertriebenen Salzburger nach Ostpreussen knüpften, eine neue Stärkung erfahren[1]). Alle die ostpreussischen Städte, die während der dreissiger Jahre an dieser Einwanderung beteiligt waren, darunter auch Mohrungen, erfuhren sozusagen am eigenen Leibe die verabscheuenswerten Wirkungen des Glaubenshasses und der Verfolgungen, und die Stimmungen der Vertriebenen übertrugen sich in gewisser Weise auf Alle, die mit ihnen in eine sympathische Berührung kamen.

Unter diesen Eindrücken stand auch der dem Herderschen Hause nah befreundete Pfarrer Chr. R. Willamovius, der dem jungen Herder den Religionsunterricht in der Stadtschule erteilte. Sein Wort und sein Beispiel bewirkte, so erzählt Johann Gottfried später selbst[2]), dass ihm schon „von Kindheit auf nichts abscheulicher gewesen sei als Verfolgungen und Beschimpfungen eines Menschen über seine Religion".

Hand in Hand mit diesem schon dem Knaben tief eingeprägten Grundgedanken des Humanismus von der Freiwilligkeit in Glaubenssachen empfing er aus derselben Quelle von Anfang an die warme Liebe zur Natur, wie sie der altdeutschen Mystik und dem älteren Pietismus eigen ist und die späterhin für den jungen Herder ein Wegweiser für seine weitere Entwicklung werden sollte. Gleichzeitig aber war in der Umgebung des jungen Feuergeistes auch eine strengere Gläubigkeit vertreten, die in Herders Mutter eine starke Stütze fand. Johann Gottfried selbst erzählt uns, dass er seine Gemütsweichheit, die sich oft mit starker Reizbarkeit, gemütlicher Gedrücktheit und Launenhaftigkeit verband, als mütterliches Erbteil miterhalten habe; wir können hinzufügen, dass auch die Phasen seiner Entwickelung, die je nach der Umgebung, in der er sich befand, oft eine andere Färbung annahmen, sich am leichtesten erklären, wenn man annimmt, dass gelegentlich die mütterlichen Eindrücke bei ihm von neuem lebendig wurden und Kraft über ihn gewannen.

Unmittelbarer Vorgesetzter des Vaters und gesinnungsverwandter Freund der Mutter war der Diakonus Trescho zu Mohrungen, in dessen Haus der junge Herder nach Absolvierung

---

[1]) Näheres über diese Eindrücke s. in den M. H. der C. G. Bd. X (1901) S. 193.

[2]) Briefe zu Beförderung der Humanität V, 23.

der Stadtschule seinen ersten Wirkungskreis fand. Trescho, der eifrig litterarisch thätig war, gebrauchte eine Hülfskraft, und der begabte junge Herder schien ihm die geeignete Persönlichkeit zu sein. Herder selbst hat unter Bezugnahme auf diese seine erste Erwerbsstellung späterhin einmal gesagt: „Manche Eindrücke der Sklaverei möchte ich, wenn ich mich ihrer erinnere, mit teuren Blutstropfen abkaufen“, und es scheint in der Tat, dass Trescho die abhängige Lage des Vaters wie des Sohnes missbraucht hat. Jedenfalls galt der junge Lehrersohn bei den Bekannten mehr als Aufwärter und Hausdiener wie als Gehilfe des Herrn Diakonus, und es ist kein Zweifel, dass mancher Charakterzug des grossen Mannes aus späteren Jahren, vor allem ein gewisses Misstrauen gegen die Menschen seiner Umgebung, eine Frucht dieser schweren Lehrjahre gewesen ist.

Merkwürdig genug sind die Fügungen, die den jungen Herder aus seiner traurigen Lage befreiten. Im Winter 1761/62 lag ein russisches Regiment zu Mohrungen in Standquartier, und Herder entschloss sich seines Augenübels wegen, das ihn schon damals und späterhin so oft gequält hat, den Regimentsarzt Schwarzerloh zu Rate zu ziehen. Der menschenfreundliche Mann, der die Lage des talentvollen jungen Mannes klar erkannte, erbot sich, den damals 17 jährigen mit nach Königsberg zu nehmen und für seinen Unterhalt zu sorgen, wenn Herder ihm eine medizinische Abhandlung ins Lateinische übersetzen wolle; Schwarzerloh versprach sogar, ihm das Studium in Königsberg zu ermöglichen, wenn er Arzt werden wolle. Das verheissungsvolle Anerbieten ward natürlich mit Dank angenommen und Herder zog mit Schwarzerloh nach Königsberg: die Stunde der Befreiung hatte für ihn geschlagen.

Schwarzerloh hielt Wort: er half seinem Schützling in dessen bedrängter finanzieller Lage, ermöglichte ihm den Besuch naturphilosophischer, physikalischer und medizinischer Vorlesungen und vermittelte manche persönliche Beziehung zu den Kreisen, denen er selbst nahe stand — eine der bekanntesten Persönlichkeiten unter den Ärzten Königsbergs war damals der Stadtphysikus und Chirurg Johann Christoph Hamann, der ebenso wie unseres Herders Vater aus den deutsch-böhmischen Grenzländern stammte — Beziehungen, die auf Schwarzerlohs Fürsprache dem talentvollen Jüngling später nützlich werden sollten.

Indessen blieb der junge Herder nicht lange in der begonnenen Bahn; im Spätsommer 1762 entschloss er sich, angeblich wegen Nervenschwäche, die ihm die Teilnahme an anatomischen Übungen erschwerte, das medizinische Studium aufzugeben; der Hauptgrund der Abschwenkung lag aber sicherlich in der Tatsache, dass die Neigungen Herders sich unter den Eindrücken des väterlichen Hauses in anderer Richtung entwickelt hatten. Dem Sohne lag wie dem Vater die Frage nach den höchsten und letzten Dingen am meisten am Herzen und alsbald stand sein Plan fest, sich dem Studium der Weltweisheit und Gottesgelahrtheit — so sagt er selbst — zu widmen.

Wer weiss, ob der kühne Entschluss, der den mittellosen jungen Mann jedes Rückhalts beraubte, durchführbar gewesen sein würde, wenn jetzt nicht die Beziehungen des Mohrunger Bürgersohns zum Gräflich Dohnaschen Hause wirksam geworden wären; der früheste Brief, den wir aus Herders Feder besitzen — er ist am 20. April 1762 aus Königsberg geschrieben — gilt der Erlangung des Dohnaschen Familien-Stipendiums, dessen Erwirkung ihm dann die Erreichung seines Zieles ermöglicht hat.

Als der Vater Herder erfuhr, dass sein Sohn am 10. Aug. 1762 als Studierender der Gottesgelahrtheit in die Matrikel der Universität Königsberg eingetragen worden sei, trug er in seinen geliebten Arndt das Datum der grossen Tatsache ein und fügte folgende Worte hinzu, die seiner tiefen Herzensbewegung Ausdruck geben: „O du verborgener Gott, der du ans Licht bringst, was im Dunklen verborgen, zünde doch an bei ihm das Licht des Glaubens und wirke in ihm durch den Geist deiner Gnade“.

Man hat die Beziehungen, die der junge Herder bei seinem ersten Eintritt in die Welt zu den Naturphilosophen und Physikern angeknüpft hat, bisher in ihrer Bedeutung für seine weitere geistige Entwickelung nicht genügend hervorgehoben. Die Wissenschaften der Chemie, der Botanik, der Physik u. s. w. galten ehedem als Hülfswissenschaften der Heilkunde und wurden vielfach an den Universitäten von den Medizinern zugleich mit vertreten, so dass ehedem die medizinischen Fakultäten zugleich in gewissem Sinne die Vertreter aller exakten Wissenschaften waren, soweit die letzteren nicht in freien Organisationen, wie in den sogenannten Sozietäten der Naturphilosophen, denen



seit 1662 die Königlichen Sozietäten entwuchsen, sich eine eigene Vertretung geschaffen hatten[1]).

Aber damit nicht genug. Vielmehr bestand an vielen Orten zugleich zwischen den naturwissenschaftlich-medizinischen Fächern und den Feldern der damals sogenannten Rhetorik und Poesie, d. h. den Vertretern der deutschen Litteratur und Sprache, eine persönliche und sachliche Verbindung, die uns heute auffällig erscheint, die aber erklärlich wird, wenn man erwägt, dass im alten Organismus der von der Kirche gepflegten Wissenschaften für die letzterwähnten Fächer ein geeigneter Platz nicht vorhanden war, und dass daher für die Pflege der Muttersprache ebenfalls freie Verbände geschaffen werden mussten, die nun ihrerseits Anlehnung bei den Naturphilosophen und ihren Akademien suchten.

Beide Richtungen des Geisteslebens fanden sich in den sogenannten Deutschen Gesellschaften zusammen, die neben den Vertretern der exakten Wissenschaften und der Poesie auch viele im praktischen Leben thätige Männer, zumal Staatsbeamte, Schulmänner, Buchhändler und Musiker zu ihren Mitgliedern zählten. Festgeschlossen wie diese Verbände waren — die Angehörigen pflegten untereinander in ein brüderliches Verhältnis zu treten und Bruder-Namen zu gebrauchen — bilden sie überaus wichtige Faktoren in der Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts und wenn man die Entwickelung eines Mannes wie Herder verstehen will, so muss man in die Art und das Wesen dieser Schulen und Verbände einen Einblick zu gewinnen suchen. Denn die Männer und die Kreise, in denen der junge Herder seit 1762 zu Königsberg und Riga heranreifte und durch die er das charakteristische Gepräge seines Geistes empfing, gehörten durchweg als Mitglieder oder Freunde den erwähnten Gesellschaften an, und die grossen Überlieferungen, in denen sie standen, gaben ihrer Sache auch dort ihre Bedeutung, wo deren Vertretung einmal in die Hände minder begabter Männer geraten war.

Diese Überlieferungen erstreckten sich keineswegs bloss auf die „Deutsche Sprachkunst"; vielmehr war die letztere, so auf-

[1]) Über diese freien Organisationen s. Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen im 17. Jahrhundert. M. H. der C. G. Bd. IV (1895) S. 1 ff.



richtig die Poesie auch den Meisten am Herzen lag, lediglich die Hülle, unter der sich ein sehr ernstes Streben nach Ausbildung in der „Lebenskunst“ verbarg. Jedenfalls wissen wir, dass die Sozietäten des 17. und 18. Jahrh. ohne jede Ausnahme eifrige Anhänger von Männern wie Valentin Andreae, Hugo Grotius, Comenius, Baco, Milton, Shaftesbury und Leibniz gewesen sind und dass sie überall zugleich warme Freunde der Natur und der Naturwissenschaften waren[1]). Die Natur und das Naturgeschehen war es, das von den Wortführern dieser Geistesrichtung als die Basis alles Geisteslebens betrachtet wurde. Indem sie sich auf die Lehre Platos beriefen, wonach „die Dinge in Gott sind wie im Urbild und in der Natur wie im Abbild“, lehrten sie zugleich den Satz des Comenius: „Gott ist ein Wesen und doch Alles, er ist Alles und doch eins“ und waren überzeugt, dass die allwaltende und allschaffende Kraft, die den Bau des Weltalls aufgeführt hat, auch in der Natur und in den Seelen der Menschen wirksam sei und sich in der Entwickelung der Welt und des Menschengeschlechts offenbare.

Die deutsche Sozietät zu Königsberg tritt zuerst im Jahre 1636 in das Licht der Geschichte und zwar wird ein weitgereister Staatsmann, der die Sozietäten und Akademien in Italien kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hatte, Robert Robertin, unter dem Grossen Kurfürsten Ober-Sekretär der Regierung in Königsberg, als Stifter genannt[2]). Als früheste Angehörige der Sozietät, deren Namen wir hier deshalb nennen, weil dieselben Familien teilweise im 18. Jahrhundert als Mitglieder der englischen „Sozietät der Maurer“ nachweisbar sind, werden ausser den dort bereits wohnenden Mitgliedern der Gesellschaft des „Palmbaums“, der „Drei Rosen“ in Hamburg und der „Passionsblume“ in Nürnberg u. a. genannt der Kurfürstlich Geheime Rat

---

[1]) Vgl. Ludwig Keller, Die „Deutsche Akademie“ zu Göttingen im 18. Jahrhundert in den M.H. der C.G. Bd. IX (1900) S. 107 ff.

[2]) Georg Chr. Pisanski, Entwurf der Preussischen Litterärgeschichte während des 17. Jahrh. Königsberg 1853, S. 258. Robertin hat zweifellos die Akademien nur dadurch kennen gelernt, dass er selbst dort auf seinen italienischen Reisen Mitglied geworden war; nach dem in den Sozietäten geltenden Recht konnte er nur dann eine neue gründen. — Weitere Nachrichten über die Sozietät im Erleuterten Preussen Bd. I, S. 189 ff.

Michael Adersbach und dessen Sohn Andreas (1610—1660), der Professor der Medizin Christoph Tinctorius († 1662), der vielgereiste Mathematiker und Baumeister Christian Rose († 1659), der spätere Professor der Geschichte in Tübingen Chr. Caldenbach († 1698), der Sekretär der Universität Erasmus Landenberg, die Tonkünstler Joh. Stobäus († 1646), Kurf. Kapellmeister der Schlosskirche, und Heinrich Alberti († 1651), und der damalige Professor der Poesie und berühmte Verfasser des „Ännchen von Tharau“ und vieler religiösen Lieder, Simon Dach († 1659).

Zu den Freunden, mit denen die Sozietät in naher Verbindung bezw. in brüderlichem Verkehr stand, gehörten ausser dem bekannten Mitgliede des Palmbaums, Martin Opitz, der die Brüder am 29. Juli 1638 zu Königsberg besuchte[1]), der Burggraf und Graf Abraham zu Dohna[2]) und der Präsident des Oberappellationsgerichts und Oberburggraf Albrecht von Kalnein († 1683)[3]) und Johann Ernst von Wallenrodt († 1697), ferner Martin von Kempen († 1683), Mitglied des „Palmbaums“ und der „Drei Rosen“ in Hamburg, der lange in Holland und England gewesen und dann vom Kurfürsten Friedrich Wilhelm zum Brandenburgischen Historiographen ernannt worden war, Christoph Hartknoch aus Jablonken bei Passenheim († 1687), Ludwig Kepler, geb. 1617 zu Prag, Sohn Johann Keplers, der, nachdem er den Nachstellungen der Jesuiten entronnen war, 1635 nach Königsberg kam und Hofmedikus und Altstädtischer Stadtchirurg († 1663) wurde, Daniel Ernst Jablonski, der 1690—1693 in Königsberg wirkte und dessen Grossvater J. Amos Comenius ebenso wie sein Onkel, des letzteren einziger Sohn Daniel, Mitglieder der Sozietät waren, sodann das

---

1) Das Gedicht, mit dem die Studierenden der Universität den berühmten Schlesier empfingen, steht bei Heinrich Alberti, Arien, Teil 2 Nr. 20 ff. — Ein Neudruck wäre erwünscht.

2) Des Grafen Dohna „Christliche Gedanken über die Ausführung des Volks Israel aus Ägypten“, Frankf. 1647, wurden von den Brüdern sehr geschätzt. Abrahams Bruder, Christoph von Dohna (1583—1637), war im Jahre 1619 Mitglied der Sozietät zum Palmbaum geworden.

3) Über Kalnein s. D. H. Arnoldt, Historie der K. Universität. Königsb. 1746, S. 518. Kalnein, geb. 1611, war lange in Frankreich und England gewesen.

Mitglied des Blumenordens an der Pegnitz, Michael Kongehl († 1710), Bürgermeister der Stadt Kneiphoff[1]) und viele andere.

Die Sozietät, die meist aus hohen Staatsbeamten im Dienst des Grossen Kurfürsten, aus Medizinern, Mathematikern, Musikern u. s. w. bestand, die keine „Poeten" waren, gab an, eine „Poeten-Gesellschaft" zu sein, was aber nicht ausschloss, dass Aussenstehende meinten, die Abfassung von Gedichten sei wohl nicht der einzige Inhalt ihrer Arbeiten[2]). Die Sozietät versammelte sich wie die übrigen gleichartigen Gesellschaften in den Wohnungen des jeweiligen Seniors („Ältesten") und Leiters, zuerst im Hause des Geheimen Rats Adersbach, dann in den Wohnungen verschiedener Professoren der Medizin und der Poesie, z. B. des Professor Hieronymus Georgi († 1717), auch vielfach in still gelegenen Gartenhäusern.

Es hatte sich allmählich die Sitte eingestellt, dass die Häupter der Sozietät, auf deren rednerische und dichterische Begabung man stets Wert legte, die Professur der Poesie mitübernahmen, auch wenn sie Mediziner oder Philosophen waren, und so ist es gekommen, dass die Leitung der Gesellschaft zugleich mit der Hochschule in Verbindung blieb. Der oben genannte Hieronymus Georgi, der 1694 in die Stellung des Poesie-Professors kam — er war von Haus aus mehr Philosoph und früher Schulrektor gewesen — war der Vorgänger des kurf. Leibarztes und Oberlandphysikus Joh. Valentin Pietsch (1690—1733) in der Professur der Poesie wie in der Leitung der Sozietät, die letzterer bis zu seinem Tode innehatte.

Mitglieder der Gesellschaft waren damals und später u. a. neben Gottsched (geb. 1700)[3]) der im Jahre 1698 geborene Johann Georg Bock, der im Jahre 1732 Mitglied der Berliner

---

[1]) Über ihn und die Mehrzahl der Vorgenannten, von denen übrigens kein einziger Professor der älteren Fakultäten an der Universität gewesen ist, s. Pisanski, Entwurf etc. Kgsbg. 1853, und D. H. Arnoldt, Historie der Königsbergischen Universität.

[2]) Sie erhielt den Spottnamen „Gesellschaft der Sterblichkeit-Beflissenen", angeblich weil sie sich viel mit der menschlichen Sterblichkeit und dem Tode beschäftigten. Pisanski a. O. S. 259.

[3]) Über Gottscheds Mitgliedschaft s. besonders Eugen Wolff, Gottscheds Stellung im deutschen Bildungsleben. 2 Bde. 1895/97. In diesem Werke wird die Bedeutung der Deutschen Gesellschaften für das deutsche Geistesleben mit Recht scharf hervorgehoben.



Sozietät und nach Pietschs Tode, obwohl von Haus aus Philosoph, Professor der Poesie an der Universität und als solcher Jahrzehnte hindurch zugleich Leiter des Kollegiums wurde († 7. Juli 1762)[1]), sowie auch das nachmalige Mitglied der Berliner Akademie Georg Heinrich Rast (1695—1726), der sich als Astronom einen Namen gemacht hat und in dessen Person uns der starke geistige Einfluss Englands, wie er sich in Norddeutschland seit etwa 1700 geltend zu machen begann, zuerst greifbar entgegentritt. Während Rasts Vater, der im Jahre 1651 geborene Georg Rast, seine medizinische und naturwissenschaftliche Bildung sich noch in Holland geholt hatte — er hatte im Jahre 1678 zu Leiden den medizinischen Doktor gemacht und war noch vom Grossen Kurfürsten in Königsberg angestellt worden — war der Sohn Georg Heinrich bereits nach England gegangen und hatte hier mit Newtons Kreise, insbesondere mit dem berühmten Physiker Theophil Desaguliers, Fühlung gewonnen[2]); an dem wissenschaftlichen Streit, der zwischen Desaguliers und Leibniz über Fragen der Meteorologie ausgebrochen war, nahm er im Jahre 1717 durch eine damals viel beachtete Dissertation teil, bei deren Verteidigung Gottsched sein Gegner war[3]).

Eben zu diesen Kreisen gehörte nun auch der Altstädtische Stadtchirurg Johann Christoph Hamann (geb. 1698), sowie die Freunde, die sich zu regelmässigen Zusammenkünften im Hause

---

[1]) Über Bock s. Goedeke, Grundriss zur Gesch. der deutschen Dichtung IV, 1 S. 44.

[2]) Die Lebensgeschichte D.'s und sein Anteil an den geistigen Bewegungen seiner Zeit ist noch nicht genügend erforscht. Einige Quellen findet man im Dictionary of nat. Biogr. Vol. XIV, S. 400 ff. Wir nennen hier: Smiles, Hugenots in England and Ireland, London 1880. Biograph. Brit. ed. Kippis p. 120—125. Cooke, Preachers Assistant I, 245 — Lettres Familières du Baron de Bielefeld I, 283—286, Haag 1763. — Ein Porträt findet sich bei Nichols, Anecd. IX, 640. — Desaguliers war nebst J. Anderson Mitarbeiter an Kennys Masonic Archaeological Library und bearbeitete darin mit jenem: The contributions of the Free Masons; containing the History of that fraternity. London 1732. 4°. — Weitere Quellen bei Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg etc. M.H. der C.G. Bd. X (1901) S. 195 ff.

[3]) Der Titel der Rastschen Dissertation lautet: Explicatio Leibnitiana mutationis barometri in tempestatibus pluviis contra J. Th. Desagulieri dubitationes defensa. Königsberg 1717. Näheres bei Jöcher, Allg. Gelehrten-Lexikon, Lpz. 1751, III, S. 1916.

des damaligen Lotterie-Direktors, Buchhändlers und Verlegers Johann Jacob Kanter zusammenfanden.

Joh. Christoph Hamanns Vater, Hans Christoph, war im Jahre 1638 zu Wendisch-Ossig geboren. Letzterer hatte zwei Söhne, nämlich Johann Georg, den Pathen des nachmaligen „Magus des Nordens", der in Leipzig die Rechte studiert hatte, auch Mitglied der dortigen Deutschen Gesellschaft war (1719)[1]), und unseren Hans Christoph, dessen Lebenslauf einstweilen nicht näher bekannt ist. Johann Georg siedelte in den zwanziger Jahren nach Hamburg über, wurde Lehrer des Dichters Friedrich von Hagedorn und seit 1731 Redakteur des Hamburgischen Correspondenten; er gehörte nebst dem Stadtchirurgen Peter Carpser, Peter von Stüven u. a. zu den Intimen des Brockesschen Kreises, aus deren Schooss im Jahre 1737 die erste deutsche Loge hervorgegangen ist[2]).

Mit dem Verlage von Johann Jacob Kanter hatte Herder schon von Mohrungen aus durch kleine litterarische Mitarbeiten geschäftliche Beziehungen angeknüpft. Kanter, selbst ein feingebildeter Mann und voll geistiger Interessen, hatte Herders Begabung rasch erkannt, und als letzterer nun nach Königsberg kam, machte es ihm Freude, den jungen eingeschüchterten, wissbegierigen Mann öfter in seinem Hause zu sehen. Es war in Königsberg bekannt, dass Kanter als kluger Verleger den Verkehr mit begabten Autoren planmässig pflegte, und dass er es verstand, zugleich sein Haus zu einem geistigen Mittelpunkt zu machen, wo er selbst und die Geschäftsfreunde sich menschlich und freundschaftlich näher traten. Seine günstige Vermögenslage erleichterte ihm dies Bestreben, und so trafen sich an jedem Posttage, wenn die neuesten litterarischen Erscheinungen eingetroffen waren, die Freunde in seinem Hause und blieben dort oft als gern gesehene Gäste. Kanter hatte in jenen Jahren einen jungen Theologen, Johann Friedrich Hartknoch (geb. 1740) unter seinen Schutz genommen und ihn, da diesem -- er war der Sohn des

---

[1]) S. die Auszüge aus der Mitglieder-Liste in den M.H. der C.G. Bd. IV (1895) S. 181.

[2]) Näheres darüber bei Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe und die Anfänge des Maurerbundes. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1901. S. 36 ff.



Organisten und Stadt-Musikus zu Goldap in Litthauen und selbst ein Freund der Musik — die Mittel fehlten, auf seinen Wunsch als Buchhändler in sein Geschäft aufgenommen.

Der rege Verkehr, der sich zwischen Kanter und Herder ergab, brachte natürlich auch Beziehungen mit Hartknoch zuwege und wir werden sehen, dass sich daraus ein Bund für das Leben entwickelt hat[1]).

Im Übrigen trafen sich bei Kanter eine ganze Reihe jüngerer und älterer Freunde: ausser Johann Georg Hamann (1730 bis 1788) der nachmalige Professor der Poesie in Königsberg, geachtete Schriftsteller und Herausgeber einer moralischen Wochenschrift Johann Gotth. Lindner († 1776), der ausgezeichnete Johann Georg Scheffner († 1820), der bei Lindner und später bei dem Kriegsrat L'Estocq erzogen worden war und seit 1757 im Hause des damals in preussischem Dienst zu Königsberg wohnenden Herzogs Karl von Holstein-Beck, des Gemahls der Tochter des Grafen Albert Christoph von Dohna, Privat-Sekretär war; ferner der nachmals berühmt gewordene Theodor Gottlieb von Hippel († 1796)[2]) und als erster unter allen genannten der Sohn des Königsberger Sattlermeisters Johann Georg Kant, der am 22. April 1724 geborene Immanuel Kant, der bis 1755 Hauslehrer und dann bis zum Jahre 1770 Privatdozent und Unter-Bibliothekar zu Königsberg war und zu dessen regelmässiger Tischgesellschaft auch Hippel und Scheffner gehörten.

Es war die entscheidende Thatsache in Herders Leben, dass er durch Kanter in den Kreis dieser Freunde eingeführt wurde[3]) und dass sich aus den anfangs natürlich losen Beziehungen allmählich zu einigen, besonders zu Hamann und Kant, eine Freundschaft entwickelte, die alsbald auf einem wechselseitigen

---

[1]) Über Hartknoch s. u. a. Allg. D. Biogr. X, 667 und Eckardt, Jungrussisch und Altlivländisch. 2. Aufl. Lpz. 1871, S. 275—309 und Nordische Miscellanea IV, 71—73. XXVI, 263.

[2]) Über ihn s. E. Brenning, Theod. Gottlieb von Hippel in den M.H. der C.G. Bd. XI (1902) S. 257 ff.

[3]) Kanter liess auf seine Kosten die Porträts seiner vornehmsten Freunde, darunter die Hippels, Scheffners, Lindners, Willamovius' malen; es wäre wertvoll, zu erfahren, ob und wo diese Bilder erhalten sind. Es deutet dieser Entschluss Kanters (s. Lebensbeschreibung Herders I, 2 S. 341) doch auf ein nahes persönliches Verhältnis hin.

Geben und Nehmen beruhte, wobei zunächst aber Herder der empfangende und lernende gewesen ist.

Man darf annehmen, dass Herder, trotzdem er mit anderen Anschauungen aus der Mohrunger Umgebung kam, als sie Kant damals vertrat, Kants Vorlesungen nicht gemieden haben würde; aber damit war an sich keinerlei Unterlage für das Freundschaftsverhältnis gegeben, das sich zwischen beiden Männern ergeben sollte, ein Verhältnis, das allein imstande war, die Entwickelung einzuleiten, die sich in den Königsberger Jahren in Herders Denkart vorbereitete und die dann in Riga zur Reife gelangte. Das empfängliche Gemüt des hochbegabten Studierenden, der damals zuerst in eine fremde Welt hinaustrat, öffnete sich dem Eindruck des Kant'schen Genius, wie er ihm im persönlichen Verkehr entgegentrat, im vollsten Umfang.

Kanter war es gewesen, der sich für Herders rührige Mitarbeit an seiner Zeitung[1]) dadurch dankbar erzeigt hatte, dass er dem Magister Kant den bedürftigen jungen Mohrunger Webersohn angelegentlich empfahl. Kant gewährte daraufhin Herder die Erlaubnis, seine privaten und öffentlichen Lehrstunden unentgeltlich zu besuchen, und Herder machte davon im ausgedehntesten Umfang Gebrauch, indem er alle Vorlesungen Kants seit dem Sommer 1762 und einige sogar zweimal hörte.

Keine öffentliche Stellung, kein überstrahlender Ruf war es, der den jungen Theologen damals in das Kolleg des Privatdozenten führte; der Magister Kant konnte damals seinen Schülern ausser geistiger Förderung nichts bieten; vielmehr mussten berechnende Köpfe sich sagen, dass eine Annäherung an einen Mann, dessen Kirchengläubigkeit berechtigten Zweifeln unterlag, gerade für junge Theologen keine Empfehlung sein könne.

Zunächst waren es die naturphilosophischen Vorlesungen gewesen, die Herder angezogen hatten; die Vorlesungen über Astronomie und physische Geographie machten tiefen Eindruck auf ihn. Die Anschauungen, die er hier über das Weltall kennen lernte, erweiterten seinen Gesichtskreis; hier zuerst ging ihm die Idee von dem Weltall und zugleich von der Menschheit im

---

[1]) Nach Ludwig von Baczkos Zeugnis verfasste Herder schon seit 1761 bis 1772 die theologischen, gelegentlich auch manche andere Artikel (auch Gedichte) für die gelehrte und die politische Zeitung, die Kanter damals herausgab. Lebensbeschreibung I, 1 S. 148.



Sinne Platos und Newtons auf, die ihn dann sein ganzes Leben hindurch beschäftigt und festgehalten hat.

In den dichterischen Jugend-Ergüssen, die von Herder aus dieser Zeit erhalten sind, kommt ein förmlicher Enthusiasmus für Kant zum Ausdruck, der deutlich zeigt, dass dieser Mann es gewesen ist, der die Seele des jungen Genius aus den Fesseln, in denen sie bis dahin gebunden lag, befreit hat. Apoll, singt er, habe ihm die früheren Ketten abgenommen;

> . . . mein Erdenblick ward hoch
> Er gab mir Kant!

„Und weiss beglänzet", sagt er ein andermal in seinen poetischen Selbstgeständnissen

> . . . und weiss beglänzet sah
> Ich Tempes Musentänze, schwang den neuen,
> Den güld'nen Hut — und hörte Kant! und wagte
> Mit halber Zung' ein neues Lied!
> Und irrte seitwärts Baco nach! [1])

Und das waren nicht die einzigen Stellen seiner Gedichte, in die sich die Begeisterung für den Lehrer mischte. Auch an Stellen, wo man Kants Namen nicht erwarten sollte, drängt er sich dem jugendlichen Dichter auf und in einem Poem, in dem er vom Weltall singt, heisst es u. A.: „Wenn die Zeit einst nach zertrümmertem All ihre Lieblinge ihrer Brust eingraben und wenn sie dann mit Phönixschwingen ein Feuer anfachen werde . . . .

> so brenne, der Ewigkeit Nacht unüberglänzbar zu leuchten,
> auch dein Name, Kant!

Und diese Wärme des Empfindens war nicht wie in anderen Fällen bei Herder ein rasch aufflackerndes Feuer, das ebenso rasch erlosch, sondern ein Zustand des Gemüts, dem er auch noch in den Humanitäts-Briefen (1795) einen lebhaften, wenn auch massvolleren Ausdruck gegeben hat. „Ich habe das Glück genossen, sagt er dort [2]), einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. . . . . Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floss von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebote und sein lehrender Vortrag war

---

[1]) Lebensbeschreibung I, 1, 187 u. 227.

[2]) Briefe zu Beförderung der Humanität. Riga, Hartknoch 1795. VI, S. 172 ff.



der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte und die Naturgesetze Keplers, Newtons, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen Emil und seine Heloise, sowie jede ihm bekannt gewordene Natur-Entdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf moralischen Wert des Menschen. Menschen-, Völker- und Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig . . . . Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus waren seinem Gemüte fremd. Dieser Mann, den ich mit grösster Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant; sein Bild steht angenehm vor mir. Ich will ihn . . . . . seiner Absicht nach Sokrates nennen und seiner Philosophie den Fortgang dieser seiner Absicht wünschen, dass nämlich, nach ausgereuteten Dornen der Sophisterei die Saat des Verstandes, der Vernunft, der moralischen Gesetzgebung reiner und fröhlicher sprosse; nicht durch Zwang, sondern durch innere Freiheit“.

Die Zeit, in der Herder Kants Hörer war, war die Epoche, wo im Geiste des letzteren der Einfluss der Wolfschen Philosophie, die ihn bis dahin besonders beschäftigte, vor den stärkeren Wirkungen der englischen Erfahrungsphilosophie zurücktrat, und Herders Selbstbekenntnisse bestätigen, dass letzterer, der bei Hamann Englisch lernte, damals gleichfalls „Baco nachirrte“. Neben dieser Philosophie aber war es besonders Plato, dem seine Sympathie gehörte[1]), und auch hierin begegnete er sich mit Kants eigenen Sympathien.

Überhaupt ergab sich mehr und mehr, dass Kant auch seinerseits für den begeisterten Schüler von reger Anteilnahme erfüllt ward und dass bald eine Art von Wechselwirkung eintrat.

Kant war ein eifriger Leser der Königsberger Zeitung und als er hier auch ein ihm zusagendes Gedicht Herders gelesen hatte, äusserte er: „Wenn das brausende Genie wird abgegohren haben, wird er mit seinen grossen Talenten ein nützlicher Mann

---

[1]) Näheres bei Suphan, Herder als Schüler Kants, in der Ztschr. für deutsche Philologie IV, 235 ff.

werden." Ein anderes Mal, als Herder Kant ein Gedicht überreicht hatte, in dem er philosophische Gedanken des Lehrers in poetische Form gekleidet hatte, trug Kant dasselbe im Kolleg vor und nahm späterhin Gelegenheit, seinerseits der Idee Herders vom Fortschreiten des Menschengeschlechts in seiner Abhandlung vom ewigen Frieden seine Zustimmung öffentlich zuteil werden zu lassen. Die für alles Menschliche, auch gerade für alles Religiöse, das doch eine wesentliche Seite der Humanität ist, aufgeschlossene Empfänglichkeit Herders, die sich schon früh bei ihm äusserte, war auch Kants Eigenart durchaus sympathisch.

Herder hatte sich als Theologe immatrikulieren lassen und er hat zweifellos auch die vorgeschriebenen Vorlesungen gehört, aber was ihm die Universität in dieser Beziehung bot, hat keinerlei Anziehungskraft auf ihn ausgeübt, ja, sämtliche Vorlesungen, die er hörte — er setzte auch seine physikalischen und mathematischen Studien fort — sind ohne erweislichen Einfluss auf ihn geblieben [1], mit Ausnahme der Kantischen, und es ist keineswegs der Ausdruck einer vorübergehenden Stimmung, wenn er die Vertreter der in den damaligen Universitäten herrschenden Schulweisheit sämtlich für „Pedanten" erklärt [2].

Ausser Kant waren es vornehmlich die Gesinnungsgenossen und Mitglieder der Deutschen Gesellschaft, mit denen Herder damals in lebhaftem Verkehr stand; die Freunde, darunter ausser Scheffner und Hippel auch Karl Gottlieb Bock, trafen sich während der Sommermonate in der abgelegenen Laube eines Gartens an der Alt-Rosgärtischen Kirche [3]. Bock, geb. 1746 zu Friedland, zeitweilig Kammer-Sekretär in Königsberg, war besonders auf dem Gebiete der Poesie wohl bewandert [4], und es wurden dort namentlich auch alle neueren litterarischen Erscheinungen, darunter die Lessingschen Litteratur-Briefe, lebhaft besprochen und erörtert.

Obwohl während Herders Studienzeit nicht in Königsberg anwesend, standen doch mit dem Herderschen Kreise in naher persönlicher Verbindung zwei ältere Königsberger Studierende, nämlich Johann Christoph Berens (geb. 1730) und Johann

[1]) Dies bestätigt auch schon Haym, Herder I, 28 ff.

[2]) Brief an Hamann, in der Lebensbeschreibung I, 2, 178.

[3]) Haym, Herder I, 51.

[4]) Über ihn Goedeke a. O. IV, 1, Register s. v. Bock.

Gotthelf und Gottlob Immanuel Lindner (geb. 1729 bezw. 1734), die uns später noch als innige Freunde Herders begegnen werden, die aber schon hier genannt werden müssen. Berens, Inhaber des gleichnamigen bedeutenden Handelshauses in Riga, hatte in den Jahren 1749 bis 1753 in Göttingen die Rechte studiert und dann längere Reisen durch die Niederlande und durch Frankreich angetreten. Seit 1754 in Riga, hatte er sich bald derart das Vertrauen seiner Mitbürger erworben, dass er einige Jahre später als Vertreter der Stadt nach Petersburg gesandt wurde; im Jahre 1767 nahm er die einflussreiche Stellung des Rats-Sekretärs an, ward 1771 Ratsherr und alsbald Präsident des Handelsgerichts; er starb 1792.

Einer der Jugendfreunde, dem er zunächst emporhalf, war Johann Gotthelf Lindner, der im Jahre 1755, nachdem er bisher ohne feste Anstellung gewirkt hatte, Rektor der Domschule zu Riga wurde. Lindner hatte sich schon seit 1749 in Königsberg an einer Sache, die auch Berens am Herzen lag, nämlich an der Schaffung moralischer Wochenschriften für die nordöstlichen deutschen Städte beteiligt und damals die Wochenschrift Daphne begründet, von der zwei Jahrgänge erschienen sind[1]. Im Jahre 1765 wurde er nach Königsberg zurückberufen und übernahm die Stelle des Professors der Poesie, mit der ihm gänzlich die Leitung der Deutschen Gesellschaft anheimfiel[2].

Die überaus günstige Ansicht, zu der sich Herder späterhin ganz im Gegensatz zu den in Gelehrtenkreisen vorherrschenden Meinungen über die Deutschen Gesellschaften und ihre Vorläufer bekannt hat[3], deutet auf die engen Beziehungen, in denen er sich zu deren Mitgliedern wusste und fühlte, mit Bestimmtheit hin. Die Königsberger Sozietät hatte um 1765 freilich ihre Blütezeit hinter sich und hat damals wohl kaum noch einen stärkeren geistigen Einfluss ausgeübt. Wir kennen die Gründe für diese

---

[1]) Die Bewegung auf Schaffung solcher Wochenschriften nach englischem Vorbild ist in Königsberg seit 1740 nachweisbar. Es erschienen in Königsberg: 1740 „Der Einsiedler“, 2 Bde.; 1742 „Der deutsche Äsop“ und „Der Pilgrim“, 2 Tle.; 1746 „Der ehrliche Alte“ und „Der Redliche“. Näheres in den M. H. der C. G. Bd. X (1901) S. 296 ff.

[2]) Näheres bei Goedeke a. O. IV, I, 113.

[3]) Vgl. Keller, G. Herders Urteil über die Deutschen Gesellschaften und ihre Nachfolger in den M. H. der C. G. Bd. XI (1902) S. 304 ff.

Wahrnehmung, soweit Königsberg in Betracht kommt, nicht; von anderen Städten aber wissen wir, dass das Zurücktreten der deutschen Gesellschaften mit dem Emporkommen einer englischen „Sozietät" ursächlich auf das engste zusammenhängt, die alle jüngeren Kräfte der alten Sozietäten nach und nach an sich zog und in ihren Dienst nahm, selbst wenn letztere äusserlich im Verbande der alten Organisation verblieben. Diese englische Sozietät war die Gesellschaft der Maurer (Society of Masons), die seit 1717 unter hoher Protektion ihren Siegeszug durch die abendländische Welt angetreten hatte und die seit dem Anschluss Friedrichs des Grossen im Jahre 1738 in den preussischen Staaten alle verwandten Gesellschaften aufsog. Gerade seit dem Beginn der vierziger Jahre, wo das neue englische System — man pflegte es damals École Britannique zu nennen — in Königsberg zu dauernder örtlicher Gestaltung gelangte, sehen wir die deutsche Gesellschaft daselbst in wachsendem Rückgang begriffen.

In dem frühesten uns erhaltenen Protokoll vom 16. April 1746 tritt die Loge, die später unter dem Namen „Zu den 3 Ankern" bekannt geworden ist, uns bereits organisiert entgegen. Danach war es der Sohn des oben genannten Kalnein, nämlich der Geheime Rat Albrecht Heinrich von Kalnein, Schwager des Obersten von Kleist[1]), der seine Privatwohnung auf dem Rosgarten der Loge für ihre Arbeiten zur Verfügung gestellt hatte, und der damit als Patron, wenn nicht als oberster Leiter der Loge beglaubigt ist[2]). Die damalige Versammlung ward abgehalten in Anwesenheit der Brüder Delorang, Henry Daniel Gervais, Guy, Pierre Lobry, Jean Fredericq Legrain und Charle Jean de Mengden. Gervais, der in den Akten als besonders thätiges Mitglied erscheint, war Dr. med. und Regiments-

---

[1]) Der Dichter Ewald Christ. v. Kleist (1715—1759) war frühzeitig ebenfalls Freimaurer; er hatte in Königsberg studiert und Scheffner scheint mit ihm näher bekannt gewesen zu sein (s. Herders Lebensbild I, 2 S. 198).

[2]) Dass die älteren Sozietäten sich im Hause ihres Vorstehers zu versammeln pflegten, ist bekannt. — Dass die Wahl der Kalneinschen Wohnung keine zufällige war, wird dadurch bewiesen, dass auch noch im Jahre 1753 dort eine Versammlung nachweisbar ist. — Einige Jahrzehnte später (seit 1801) stand Leopold Friedrich Graf von Kalnein († 1817) an der Spitze der Loge.

chirurg im Regiment Graf Dohna[1]); er war am 26. März 1742 zu Paris Mitglied geworden[2]).

Nach dem Einmarsch der russischen Armee im Jahre 1758, unter deren Offizieren und Militärärzten sich viele Mitglieder befanden[3]), nahm die Bewegung stark zu, und in den Listen erscheinen neben fremden Namen[4]) auch einheimische, wie z. B. der des damaligen Professors der Mathematik und Philosophie Dr. jur. Friedrich Johann Buck, der der nächste Amtsgenosse Kants und Lehrer Herders war. Buck († 1786), der in der Loge ein wichtiges Amt bekleidete, war 1722 zu Königsberg geboren

[1]) Auf die Beteiligung der Dohnas an der Bewegung scheint die Tatsache hinzudeuten, dass in den Jahren 1785 bis 1787 eine sogenannte Deputations-Loge (Maurer-Kränzchen) unter dem Schutz der Loge „Zu den 3 Kronen“ zu Quittainen thätig war. Quittainen, das zwischen Mohrungen, Schlobitten und Schlodien lag, war im Jahre 1779 in den Besitz der Grafen Dohna gekommen. Ohne deren Vorwissen und Zustimmung können dort keinerlei maurerische Zusammenkünfte stattgefunden haben.

[2]) Im Juni 1746 erscheint an der Spitze der Loge der Graf v. Schaffgotsch aus Schlesien, damals Major im Dragoner-Regiment von Möllendorf. Seit 1747 Graf Leopold von Schlieben auf Gerdauen. Seit 1768 war Theodor Gottlieb von Hippel Vorsitzender. Ihm folgte im Jahre 1769 Carl Friedrich Ludwig Albrecht Graf von Finckenstein († 1803), der berühmte preussische Staatsminister, und 1779 August Graf Dönhoff auf Friedrichstein († 1803), Obermarschall des Königreichs Preussen und Staatsminister. — Die früheste uns bekannte Geschichte dieser Sozietät knüpft sich an zwei Häuser, die in der unmittelbaren Nähe der Münze lagen, vor allem an das Haus des Professors der Poesie Hieronymus Georgi († 1717), das später seinem Sohne David Matthias Georgi gehörte, d. h. an eine Örtlichkeit, die ehedem auch der örtliche Mittelpunkt der deutschen Sozietät gewesen war; die nachmalige Loge erwarb später das Haus und benutzte es bis zum Jahre 1770. Die Münze war, wie wir anderwärts nachgewiesen haben, vielfach der Sammelpunkt sog. Alchemisten-Sozietäten, so z. B. in Nürnberg im 17. Jahrh. (s. M.H. Bd. IV [1895]). Der Zusammenhang der deutschen Sozietäten mit letzteren ist bekannt.

[3]) Der englische Grossmeister Lord Joh. Keith hatte im Jahre 1741 seinen Bruder, den damaligen russischen (späteren preussischen) General James Keith zum Provinzial-Grossmeister von Russland ernannt; seitdem waren viele russ. Offiziere und Militärbeamte Freimaurer geworden.

[4]) So erscheint in der Liste u. a. der Name des damaligen Obristleutnants Alexander Wasiljewitsch Suworow (1729—1800), nachmaligen Grafen S.-Rymnikskij und Fürst Italijskij, eines der ausgezeichnetsten Feldherren seiner Zeit, der von seinen Offizieren und Soldaten, für die er väterlich sorgte, geliebt und geschätzt ward. Sein Beispiel wird viele zum Eintritt in die neue Sozietät veranlasst haben.

und hatte sich im Anschluss an Pythagoras und Plato viel und eingehend gerade mit der Entwicklungsgeschichte der Mathematik beschäftigt. Ferner erscheinen unter anderen die Namen des Buchhändlers Johann Jacob Kanter, ferner diejenigen von Johann Gotthold Lindner, Th G. von Hippel, Johann Georg Scheffner, Johann Friedrich Hartknoch in den Listen, mithin gerade die Männer, die uns als Mitglieder der deutschen Gesellschaft und als nächste Freunde Kants wie Herders bereits begegnet sind und noch weiter begegnen werden.

Nur ein einziges Mitglied des damaligen Herderschen Kreises fehlt in dieser Liste, das ist der ursprünglich ebenfalls geistig hierher gehörige Johann Georg Hamann, der trotz der Sonderstellung, die er seit 1759 einnahm, den um 14 Jahre jüngeren Herder an sich zu fesseln verstanden hatte.

Der nachmals berühmt gewordene Mann weilte in den Jahren 1759 bis 1765, obwohl er bereits das 30. Lebensjahr überschritten hatte, berufslos im Hause des Vaters, dessen äussere Lage niemals eine günstige gewesen war und dessen Sorgen durch den geistvollen, aber haltungs- und direktionslosen Sohn um so mehr gesteigert wurden, weil der geistige Zustand des anfangs vielversprechenden jüngeren Bruders sich von Jahr zu Jahr verschlimmerte und bald in Stumpfsinn überging.

Johann Georg Hamann hatte das Studium der Theologie, mit dem er begonnen hatte, aufgegeben und war Jurist geworden. Als ihm auch das Fach nicht behagte, wurde er Lehrer, zunächst Hofmeister in einigen adligen Häusern Russlands. Da ihm auch diese Thätigkeit nicht zusagte, so trat er mit seinem Studiengenossen Johann Christoph Berens in Riga in Verbindung, siedelte in dessen Haus über, verfasste eine handelspolitische Schrift und übernahm die Ausführung kaufmännischer Geschäfte, die ihn im Jahre 1756 über Königsberg, Lübeck, Bremen und Amsterdam nach London führten. Aber auch diese Thätigkeit sagte dem hypochondrischen und kränklichen Manne nicht zu, er vernachlässigte die Sache, die ihm anvertraut war, verfiel in unregelmässiges Leben, geriet in schlechten Umgang, Geldverlegenheiten und zuletzt in volle Verzweiflung. Von Reue ergriffen suchte er Trost in der Bibel und in der Lehre von der Sündenvergebung und erlebte dann seine Bekehrung und den Wendepunkt seines inneren Lebens, der seine weitere geistige Entwicke-

lung bestimmt hat. Berens, der den Freund selbstlos unterstützt hatte, wurde in Folge der stets wechselnden Phasen stutzig, behielt aber seine Freundschaft auch nach der letzten Wandlung bei. Erst als Hamann ihn und Kant in seiner Schrift „Sokratische Denkwürdigkeiten" (1759), der die Anrede „An die Zween" (Kant und Berens) beigegeben ist, als Anbeter des goldenen Kalbes und als Diener des Zeitgeistes vor aller Welt blosszustellen suchte, brach Berens die Beziehungen endgültig ab.

Nachdem Herder seine Universitätsstudien beendet hatte, war es sein Wunsch, eine feste Lebensstellung zu gewinnen. Obwohl Theologe, schien es ihm zunächst zweckmässig, eine Stellung als Lehrer anzunehmen, und er entschloss sich, als Collaborator an die Domschule nach Riga zu gehen, die unter der Verwaltung des Magistrats stand.

Auf diese Berufung hat nach Herders eigenem Zeugnis Joh. Friedr. Hartknoch, der im Jahre 1764 in Riga die erste ständige Buchhandlung begründet hatte, entscheidenden Einfluss geübt[1]), aber sie wäre doch vielleicht nicht so rasch und so ganz nach den Wünschen Herders zustande gekommen, wenn nicht Joh. Gotth. Lindner damals Rektor der Domschule und J. Chr. Berens einflussreiches Mitglied des Magistrats gewesen wären. Auf Hartknochs Anregung richtete Lindner die für den jungen Mann ehrenvolle Anfrage an Herder, ob er, falls Lindner die Berufung beim Magistrat erwirke, die Stelle annehmen werde, und Herder gab seine Zustimmung. Am 27. Oktober 1764 erfolgte der bezügliche Beschluss des Magistrats und im November kam Herder in Riga an.

Die Jahre, die nun für Herder begannen, sind nicht nur die reichste, sondern auch die glücklichste und innerlich freieste Periode seines ganzen Lebens geworden und geblieben. Gewiss waren die Keime der Weltanschauung, deren einflussreicher Vertreter der damalige junge Gelehrte später werden sollte, schon in den Königsberger Universitätsjahren gelegt, aber ihre erste Entfaltung sollten die vorhandenen Ansätze doch erst in Riga erhalten: tatsächlich ist hier die Grundlage von Allem geschaffen

---

[1]) Herder schreibt im Jahre 1778 an Hartknoch: „durch dich kam ich nach Riga".

worden, was sich nachmals Erfreuliches in seinem Geiste entwickelt hat. Herder schrieb im August 1768 an seinen Freund Scheffner: „In den Jahren, wo ich bin — er war damals 24 Jahre alt — muss auf die ganze Lebenszeit alles entschieden werden“. Er hatte mithin selbst die klare und zutreffende Empfindung, dass er in die entscheidenden Jahre seines Lebens eingetreten war. Aber noch mehr! Nicht nur seine geistige Entwickelung kam in allen wesentlichen Punkten zu einer inneren Geschlossenheit und Vollendung, sondern selbst der grösste Teil seines Lebenswerks, nicht zwar dem Umfange, aber seinem Werte nach, ward hier bereits gethan und schon von hier aus hielt sein Name den Siegeszug über ganz Deutschland. Hier entstanden die Fragmente über die neuere deutsche Litteratur (1766/67), hier seine verschiedenen Schriften über Thomas Abbt (1768), hier die Kritischen Wälder (1769), hier die zahlreichen kleineren Schriften jener fruchtbaren Jahre und unter den Einwirkungen dortiger Eindrücke ward auch das Reisetagebuch des Jahres 1769 verfasst.

Um die Entwickelung, die sich in Herder vollzog, zu verstehen, muss man das Wesen des Mannes und die Eigenart seiner Umgebung in das Auge fassen. Man hat wohl gesagt, dass Herder sein ganzes Leben hindurch ein Werdender gewesen sei. Das ist ein anderer Ausdruck für die Tatsache, dass das weiche Gemüt des feinfühligen, aber nervösen, reizbaren und leicht empfindlichen Mannes von starken Naturen, die sich in seiner unmittelbaren Umgebung befanden, leicht mitfortgerissen ward. Herder bedurfte der Teilnahme, Hülfe, nachsichtiger Liebe und Pflege mehr als andere — die Knechtschaft seiner Kinderjahre und sein stets leidender Zustand waren vornehmlich die Ursache — und wer diese Bedürfnisse seines Herzens zu befriedigen verstand und ihn zu nehmen wusste, wie er war, der sicherte sich seine Wertschätzung in solchem Maasse, dass Herder ihm leicht in seinen Urteilen Zugeständnisse machte.

Auch diejenige Lebensepoche, die nach seinem eigenen Geständnis die unabhängigste war, die ihm beschieden gewesen ist, die Zeit, wo er seine Schwingen am freiesten regen und seine persönliche Eigenart am ungehemmtesten entfalten konnte, eben die Rigaer, lässt die Spuren jener Charakterzüge einigermassen erkennen. Die Tatsache, dass der Aufenthalt in Riga in Herders

Entwickelung Epoche machte, kam auch in der gänzlichen Umwandlung seiner äusseren Haltung und seines Auftretens zum Ausdruck. Der scheue, verschüchterte, blöde junge Mensch ward in Riga ein Mann von gewandtem Auftreten, leichten und freien Verkehrsformen, und die Unruhe, die ältere Freunde noch in Königsberg an ihm beobachtet hatten, ward durch die Lebenserfahrungen, die er hier sammelte, von einer grossen Sicherheit abgelöst. Einer der älteren Männer, die ihn damals in Riga kannten, hat noch in späteren Jahren seiner Verwunderung über Herders „schnelle äussere Umformung und Entwickelung für Menschen und Welt“ Ausdruck gegeben [1]). Riga ist der Ort gewesen, wo Herder nach dem Ausdruck seines Freundes, des Bürgermeisters Jac. Fr. Wilpert († 1812), „das Leben zuerst im Weiten sah“. Nach dem Zeugnis seiner Wittwe hat Herder die Rigaer Periode sein „eigentlich goldenes Zeitalter“ genannt und derselben „nie anders als mit Liebe, Wehmut und Sehnsucht gedacht“. Noch in späten Jahren schreibt er, dass er in Livland „so frei, so ungebunden gelebt, gelehrt und gehandelt habe, wie er wohl nie wieder imstande sein werde“. Und dazu kam noch eine weitere Seite, die seinen Charakter betraf: niemals vorher und niemals nachher ist es ihm gelungen, das Misstrauen und die Verschlossenheit, die die Folgen seiner harten Kinderjahre waren, soweit abzulegen, wie es in Riga der Fall war; eine offene herzliche Hingabe an die Freunde nahm für einige Jahre von seiner Seele Besitz und kein hartes, geschweige denn ein gehässiges Urteil ist über die ihm nahestehenden Personen aus jener Zeit auf uns gekommen. Was das besagen will, weiss jeder, der den späteren Herder kennt. In der Sehnsucht nach der Rigaer Zeit kommt die Sehnsucht nach dem besseren Ich, die den kränklichverbitterten Mann später oft befiel, recht deutlich zum Ausdruck.

Diese innere und äussere Umformung ist um so überraschender, weil Herder, der anfänglich noch stark in den Banden der Hamannschen Freundschaft lag, diesem noch einige Zeit nach seiner Ankunft mitteilen musste, dass er sich in Riga sehr allein fühle; zu keiner der beiden dort vorhandenen Gesellschaftskreise, weder zu dem patrizisch abgeschlossenen Bürgertum noch zu dem diesem schroff gegenüberstehenden Adel ständen ihm die Thüren offen.

---

[1]) Lebensbeschreibung I, 1 S. 137.

Wie und wodurch hat sich hier die Thatsache vollzogen, dass er bald der als gleichberechtigt anerkannte Genosse der massgebenden patrizischen Kreise wurde?

Joh. Christ. Berens hatte sich durch die Erfahrungen, die er bei der Unterstützung Hamanns gemacht hatte, in seinem Wunsche, junge Talente zu fördern, nicht irre machen lassen und er rechnete es in seiner toleranten Art auch Herder, den er noch nicht kannte, keineswegs an, dass dieser als Hamanns intimer Freund nach Riga kam. Hartknoch, Berens' Freund, hatte für Herder gutgesagt, und dies genügte dem welterfahrenen Manne, um dem jungen Collaborator hülfreich die Hand zu bieten. Was Kant für Herder in Königsberg in philosophischer Beziehung gewesen war, das wurde jetzt Berens für ihn in anderer Richtung: er hob ihn in den Sattel und gab ihm die Möglichkeit, die Haltung und die Bildung zu gewinnen, die Herder befähigte, auf der Bahn der grossen Welt und in den ersten Kreisen der Gesellschaft, aus denen er nicht erwachsen war, festen Fuss zu fassen.

Herder selbst hat dies gegen den Schluss seines Lebens anerkannt und ähnlich wie Kant hat er Berens in den Briefen zur Beförderung der Humanität ein Denkmal gesetzt, das beiden Männern zur Ehre gereicht.

Berens war gerade die Natur, die Herder in seiner Umgebung brauchte: hülfreich, gefällig, teilnahmsvoll, nachgiebig und imstande, über Herders Launen sich grossherzig hinwegzusetzen; dabei ohne jeden Anspruch, seine Ansichten dem Feuergeiste aufzudrängen, sondern immer nur bestrebt, ihm die Bahn für die Bethätigung seiner reichen Kräfte und für die Auswirkung seiner Eigenart frei zu machen und frei zu halten. Wenn aber doch einmal ein Schatten in die Seele beider Männer fiel, so war Hartknochs versöhnende, aufrichtige und herzliche Art stets imstande, das volle Vertrauen wieder herzustellen; die Bescheidenheit, mit der der ehemalige Theologe und jetzige Verleger der Herderschen Schriften in den Hintergrund getreten ist, darf den Biographen Herders nicht dazu verleiten, den Mann totzuschweigen, ohne dessen glückliche Hand und grossherzigen Sinn Herder schwerlich das für das deutsche Volk und die Menschheit geworden wäre, was er geworden ist. Hartknoch hatte, als er starb († 1788), ein grosses Tagewerk hinter sich, das in aller Stille gethan worden war, das darum aber nicht



weniger in der deutschen Geistesgeschichte hervorgehoben zu werden verdient[1]).

Der wahrhaft herzliche und brüderliche Verkehr, der sich nach kurzer Zeit zwischen Herder und den Rigaer vornehmen Bürgern entwickelte — ausser zu Joh. Chr. Berens und dessen Brüdern Gustav, Karl und Georg müssen hier vor allem die Häuser der Familien Gottfried und Arend Berens, Schwartz, Zuckerbecker, von der Heyde, Grave, Busch, Moth u. s. w. genannt werden — ist doch sowohl im Hinblick auf die Natur dieser norddeutschen Patrizier wie auf Herders wenig anschmiegsames Wesen eine erklärungsbedürftige Erscheinung, und das um so mehr, weil dem jungen Theologen in den eigenen Kollegen und Fachgenossen rasch heftige Gegner erwuchsen, die leicht imstande waren, das Urteil des Patriziats in ungünstigem Sinne zu beeinflussen.

Herder hatte in Riga, nachdem er am 24. Februar 1765 das Examen pro venia concionandi vor dem Stadt-Ministerium bestanden hatte, die Stelle eines Pastor adjunctus an der vorstädtischen Kirche angenommen, die der Magistrat geschaffen hatte. Es konnte bei seiner Denkungsart nicht ausbleiben, dass seine Predigten bei der Geistlichkeit Anstoss erregten, aber dass deren Vertreter ihrem Hasse dann in dem Umfange, wie es wirklich geschah, die Zügel schiessen lassen würden, das hatte Herder offenbar doch nicht erwartet. Sein Kollege, Pastor Barnhof von der Jesuskirche, benutzte die Kanzel, um Herder anzugreifen, und die Sache wurde so schlimm, dass letzterer wider den Kollegen Strafantrag bei den Gerichten wegen verleumderischer Beleidigung stellen musste. Der Gegensatz übertrug sich auch auf die übrigen Geistlichen und deren Anhang und auch der Senior ministerii, Ober-Pastor von Essen, wie der Rektor der Domschule, Schlegel, nahmen auf der Seite seiner Gegner Stellung.

Alles dies hinderte aber nicht, dass Herder in den Kreisen des Patriziats die herzlichste Aufnahme und einen Verkehrskreis fand, dem selbst er, der geistig anspruchsvolle und verwöhnte Herder, sein Gemüt voll und ganz öffnete.

---

[1]) Hartknoch ist der Verleger von Schriften Kants, Herders, Hamanns, Klingers, Knigges und von Zimmermanns. Er machte selbst kleine schriftstellerische Versuche und gab angesehene Zeitschriften heraus.

Diese unabhängigen und tolerant gesinnten Bürger Rigas, in denen noch ein Rest des alten freien Hansa-Geistes und Hansa-Stolzes lebte, besassen für sich und ihre Angehörigen ihren geistigen Mittelpunkt in der Loge, die seit 1750 dort unter dem Namen „Zum Nordstern“ nachweisbar ist. Es wird berichtet, dass die beiden Grosskaufleute Johann Zuckerbecker und Dietrich von der Heyde die vornehmsten unter den Begründern gewesen seien; jedenfalls gehörten ihr fünfzehn Jahre später ausser den Bürgermeistern Wilpert und Schwarz, dem Stadtphysikus Dr. von Handtwig († 1767), den Gebrüdern Berens, dem Rektor Lindner und dem Buchhändler Hartknoch zahlreiche russische Offiziere, Ärzte und angesehene Bürger an[1]), und Herder vollzog nur einen durch seinen bisherigen Verkehr und seine Anschauungen gegebenen Schritt, als er im Juni 1766 seinen formellen Anschluss an die Loge vollzog. Schon im Mai 1766 kündigte er seinem Freunde Hamann seine Absicht in folgenden etwas verhüllten Worten an: „Ich möchte auch wohl Saintfoix aus Paris — ein bekannter französischer Schriftsteller († 1776), mit dem sich Herder nach Ausweis seiner Studienhefte schon 1765 beschäftigt hatte[2]) — haben, weil ich dem grossen Leibnitz nachahmen will, da er in eine Gesellschaft Chymiker eintrat“[3]). Den geschehenen Schritt meldet er an Scheffner unter dem 21. Juni (2. Juli n. St.) 1766: „Ich weiss nicht, warum ich noch einmal schreibe, dass ich diesen Brief an Sie als Freund schicke, weil ich Ihren auf diesen Fuss nehme; noch weniger weiss ich, warum ich ein ☐ hierher setze[4]) . . .“ und Scheffner erwidert am 16. August 1766 aus Königsberg: „Sie sind also ein Bruder worden — der grosse Baumeister etc.“[5])

Die Studienhefte, die wir aus jenen Jahren besitzen, verraten ebenso wie einzelne Äusserungen des Reisejournals von

---

[1]) „Die besten Männer der Stadt gehörten ihr an“ sagt Haym, Herder I, 105.

[2]) Herders Werke ed. Suphan I, 539.

[3]) Näheres s. in den M.H. Bd. XII (1903) S. 196.

[4]) Lebensbeschreibung I, 1 S. 142 f.

[5]) A. O. I, 2 S. 165. — Der Druck ist unvollständig und ungenau, wie alle Nachrichten der Lebensbeschreibung, die sich auf Herders Mitgliedschaft beziehen.

1769 den Eifer, mit welchem Herder die Sache, die er damals zu der seinen gemacht hatte, aufgegriffen hat. Aber wenn auch keinerlei direkte Zeugnisse aus seinem Munde darüber vorlägen, so würde die Thatsache, dass Herder erst zum Sekretär und dann auch zum Redner der Gesellschaft erwählt wurde, beweisen, dass er Proben seines Eifers abgelegt haben muss. Ein litterarisches Denkmal aus dieser Zeit ist die Ode, die er „der Urne des Herrn Gustav Christian von Handtwig" weihte und die im Februar 1767 zu Mitau im Druck erschienen ist[1]).

Bei der Betrachtung dieser Organisation — wir werden hier die Namen Sozietät, Bund, Orden u. s. w. als gleichbedeutende Ausdrücke gebrauchen — pflegen ihre Gegner die Gesichtspunkte, die sonst für die Beurteilung geschichtlicher Erscheinungen von grosser Ausbreitung und zäher Dauerhaftigkeit gelten, bei Seite zu lassen. Und doch ist es sicher, dass der Maurer-Bund, der auf den Grundsätzen der Freiwilligkeit und auf keinerlei Art von Interessen-Vertretung begründet ist, längst zu Grunde gegangen wäre, wenn er nicht ebenso wie andere grosse Verbände einen wichtigen Schatz von Überlieferungen und einen wertvollen Besitz von Formen und Gedanken sein eigen nennen könnte. Bei der gewöhnlichen Auffassung bleibt es völlig unerklärt, wie die hervorragendsten Köpfe, darunter auch Johann Gottfried Herder, in der Bethätigung für den Orden ihre Befriedigung haben finden können. Man kann im Herderschen wie in manchem ähnlichen Falle sogar mit Fug behaupten, dass Herder trotz des reichen Wissens, das er mitbrachte, in seinen wichtigsten geistigen Interessen der Sozietät gegenüber der Empfangende, der Getragene und Gestützte gewesen ist. Welt- und Menschen-Kenntnis, Selbstvertrauen, ein freies Herz und einen weiteren Blick, Freundschaft und Verehrung nahestehender Menschen, Aufmunterung und selbst vielfache An-

[1]) Der Titel lautet „Ode, der Urne des . . . . Herrn Gust. Christian von Handtwig . . . geweiht Mitau o. J. [Febr. 1767]". 7 S. 4°. — Schon Goedeke, Grundriss zur Geschichte der Deut. Dichtkunst, 2. Aufl. (1891), IV, 287, vermutet, dass diese Trauerode identisch ist mit der bei Kloss, Bibliographie der Freimaurerei, Frankfurt a. M. 1844, S. 91, Nr. 1311 erwähnten „Trauerrede von Br. Herder auf Hofrat Dr. Handtwig" etc., deren genauen Titel Kloss nicht angiebt. — In der Kaiserl. Bibliothek zu Moskau soll ein Exemplar erhalten sein.

regungen für seine Weltanschauung, seine Studien und seine Einsichten verdankt er dem Bunde, und man darf mit Recht bezweifeln, ob er ohne seinen Anschluss jemals zu dem geistigen Einfluss auf Mit- und Nachwelt gekommen wäre, zu der er thatsächlich von da ab gekommen ist. Es war doch, von allem anderen abgesehen, nichts Geringes, dass Herders litterarisches Erstlingswerk, die Fragmente, die eine lebhafte Fehde zur Folge hatten, bei der sein Freund Hamann schwieg, gerade innerhalb der Sozietät lebhafte Befürworter fand und dass sowohl Scheffner, der die erste Besprechung veröffentlichte, wie Lessing warm für den kühnen Fragmentisten in die Schranken traten. Die Kriegserklärung, welche die Fragmente wider das zünftige Gelehrtentum enthielten, konnte ihm an den Universitäten ebensowenig Freunde erwerben, wie sein Eintreten wider den „lateinischen Zopf“ und für die deutsche Sprache[1]).

Es ist nicht schwer, aus allerlei Menschlichkeiten und Schwächen, die mancher Loge anhaften, Urteile über den Wert des Bundes zusammenzustellen und abzugeben. Sicher ist ja, dass es den einzelnen Maurer-Gemeinden geht wie den Kirchen-Gemeinden: sie sind sehr verschieden in Wesen und Wert; aber in Herders Fall ist doch der Beweis erbracht, dass allgemeine Urteile in dieser Sache sehr misslich sind und dass hier, wo einmal ausnahmsweise der Charakter in urkundlichen Zeugnissen uns klar entgegentritt, sehr schätzenswerte Eigentümlichkeiten zu Tage treten. Gespräche und mündliche Verhandlungen der Rigaer Mitglieder freilich sind uns nicht erhalten, aber ihr Geist spiegelt sich wieder in den Briefen, die auf uns gekommen sind, und von diesen sagt ein zuständiger Beurteiler, dass man sich keinen herzlicheren und liebenswürdigeren Ton denken könne als er in diesen Briefen herrscht (Haym I, 353). „Empfindlich wird meine Seele gerührt, sagt Herder, wenn ich an die Zeiten, in denen ich in ihrem Kreise lebte, an manche vortreffliche Charaktere ihrer edlen Geschlechter, an meine Freunde in denselben und unter ihnen an den Verfasser der Bonhommien (Joh. Christoph Berens) zurückgedenke“[2]). Von der Gerechtigkeit,

---

[1]) Im Mittelpunkte seiner Erörterungen steht die Mahnung an die Deutschen, auf ihre eigne ältere Sprache und Litteratur zurückzugreifen.

[2]) Briefe zu Beförderung der Humanität Bd. VI Nr. 80.

Güte und Sanftmut des Mannes, der in diesem Kreise der tonangebende war, weiss Herder noch in späten Jahren nicht genug zu rühmen: die ungekünstelte Humanität und der tätige, hoffende Optimismus, die hier herrschten, hatten das Herz des verschlossenen Jünglings wie mit einem Zauberstabe geöffnet und seinem Gemüte reichste Nahrung gegeben. Die krankhafte Empfindlichkeit, die ihn so oft verbittert und gequält hatte, wich einer herzlichen Offenheit, die ihn und andere beglückte, die die liebenswerten Seiten seiner Natur wach rief und ihn zu grossen Leistungen anspornte. Gleichzeitig ergaben sich für die Richtung, die von da an seine wissenschaftlichen Forschungen nahmen, die wichtigsten Folgen. Seine Tätigkeit in der Sozietät brachte es mit sich, dass er sich der Geschichte des Bundes zuwandte und die Studien, die auf deren Klarstellung gerichtet waren, haben ihn, natürlich mit Unterbrechungen, sein ganzes Leben hindurch beschäftigt. Er bildete sich, wie seine nachmalige Gattin, Karoline Herder, in den „Erinnerungen" ausdrücklich bestätigt, die Überzeugung, dass die Geschichte des Orients den Schlüssel für die Lösung der Rätsel, die hier vorlagen, liefern müsse.

Im Zusammenhang mit diesen Studien[1]), für die schon das alte Gesetzbuch der Sozietät, das sog. Konstitutionenbuch, wichtige Fingerzeige gab, traten ihm zunächst Pythagoras und Plato und die pythagoräische und platonische Philosophie[2]), im Anschluss daran aber auch die Weisheit der Ägypter entgegen, und es eröffnete sich ihm der Blick auf die gesamte Menschheits-Geschichte.

Die wichtigsten Zeugnisse über seine damaligen Gedanken und Entwürfe sind in den bis in die sechziger Jahre zurückgehenden Vorarbeiten für seine „Älteste Urkunde des Menschen-

---

[1]) S. darüber Näheres bei L. Keller, Die Sozietät der Maurer und die älteren Sozietäten. Eine geschichtliche Betrachtung im Anschluss an Herders Freimaurer-Gespräche in den M. H. der C. G. Bd. XII (1903) S. 193 ff.

[2]) Dass die pythagoräische Weltweisheit einen Gegenstand lebhaften Interesses innerhalb des Ordens bildete, beweist eine merkwürdige Äusserung Hamanns aus jenen Jahren. Hamann schreibt am 24. Januar 1769 aus Königsberg an Herder: „Machen Sie mein ergebenst Compliment Ihrem treuen Mitbruder und Verleger (Hartknoch ist gemeint), dem ich bald selbst zu seinem Fortgange in der pythagoräischen Weltweisheit Glück wünsche". Lebensbild I, 2 S. 422.



geschlechts“ zu erblicken[1]), aber auch solche Stücke, wie das nachfolgende Gedicht, geben eine Anschauung von Herders damaligen Gedankengängen[2]).

Alte ägyptische Philosophie.

O schwarze Nacht! wer hat ihn, deinen Schleier, je aufgedeckt?
Du warst einst All; da kam ein Funke Feuer und hat den Weltschein aufgeweckt,
Der jetzt noch ist. In ew'gem Wechselkreise mit Tag und Nacht
Rollt er hinweg! Mir, bis ich meine Reise, die kurze Reise, bald vollbracht,
Dann geb ich euch, die ihr ihn gabet, wieder, Nacht oder Licht,
Dem Weltgeist meinen Geist, und sinke nieder, sey ich dann oder sey ich nicht![3])

Man hat gesagt, dass die Schriften der ausgehenden sechziger Jahre die ganze spätere Weltbetrachtung und den Grundriss aller nachmaligen Veröffentlichungen Herders bereits deutlich erkennen lassen, und dies trifft völlig zu. Einige Züge, die wir den Vor-

---

[1]) Suphan hat diese Vorarbeiten in Bd. VI der Werke veröffentlicht. Das Buch erschien in vielfach abgeänderter Gestalt unter dem Titel: „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. 2 Bde Riga, Hartknoch 1774—1776. I, 1. Eine nach Jahrhunderten enthüllte h. Schrift. 2. Schlüssel zu der heiligen Wissenschaft der Ägypter. 3. Trümmer der ältesten Geschichte des niederen Asiens. II. Heilige Sachen der Vorwelt: ein Abgrund aller Menschengeschichte.“ Georg Kloss hat mit gutem Grund dies Werk in seine Bibliographie der Freimaurerei, Frankfurt a. M. 1844 mit aufgenommen; in noch höherem Grade sind die Vorarbeiten (Werke, Bd. VI, Berlin 1883) als maurerische Schriften zu betrachten. — H.'s Gegner unter den Theologen sprengten damals das Gerücht aus, die „Älteste Urkunde“ sei auf Bestellung des Ordens geschrieben worden. Karoline Herder hat erklärt, dass dies nicht der Fall gewesen ist; Herder hat lediglich das übliche Autorhonorar von seinem Verleger erhalten. —

[2]) Diese ägyptischen Studien kommen auch in seiner Beurteilung Winkelmanns zu Tage. In der Beurteilung W.'s sei Herder (meint Haym, Herder I, 196) „gleichsam selbst zum Ägypter geworden“; H. warf W. vor, dass in ihm „der Grieche und nicht der Ägypter spreche“. Er wollte damit der unbegründeten Herabsetzung der ägyptischen Kunst entgegentreten. — Herder hat, sagt Haym mit Recht, „für die Kunde und das Verständnis des Orients Ähnliches geleistet wie Winkelmann für das Kunststudium der Antike“. Man vgl. auch H.s „Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle“. 1775 und seine „Lieder der Liebe. Die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande“. Lpz. 1778.

[3]) Lebensbild I, 2 S. 397 (aus 1768).



arbeiten zu der „Ältesten Urkunde“ entnehmen, mögen zur Veranschaulichung seiner damaligen Denkweise und seiner Schreibart hier wiedergegeben sein.

Die Genesis und den in ihr enthaltenen Schöpfungsbericht will Herder als morgenländisches Gedicht begriffen wissen und indem er dadurch für die Freiheit der naturwissenschaftlichen Forschung über die Entstehung und den Bau des Weltalls eintrat, setzte er den Kampf fort, den die Akademien der Naturphilosophen seit Jahrhunderten für die ägyptisch-pythagoräische Betrachtung des Alls wider die mosaische Schöpfungsgeschichte geführt hatten. „Bild der Gottheit! Menschlicher Geist! — Du bist mein Offenbarer über die Philosophie! Ihr Newtone, ihr Leibnitze! ihr seid Boten der Gottheit an das menschliche Geschlecht, die ich hören und prüfen und nachahmen soll in Forschung der Wege Gottes! Lehrer der Natur, die Gott mit Kräften begabte, die Welt zu erleuchten — ich folge euren Lehren und dringe mit euch und euch nach in den Tempel der Gottheit.“ Zwar, meint er, sei es richtig, dass unsere Naturlehre noch nicht am Ziele sei, aber jede nähere Nachforschung werde der Einsicht in die Einheit des Alls bei aller Mannigfaltigkeit näher kommen; zwar werde jeder Fortgang des menschlichen Geistes „ein neuer Ton im Konzerte der Schöpfung“, aber endlich werde sie in ihrer Einheit sich darstellen und erscheinen [1]).

Die uralte Lehre von der Einheit des Alls — die Alleinslehre des Humanismus — und die pythagoräische Ansicht von der Harmonie der Sphären war es, die von Herders Seele Besitz ergriffen hatte. Und die Deutung der alttestamentlichen Worte „Es werde Licht“ braust wie ein Hymnus Herders an das Licht dahin, das Licht, das erste Kind Gottes, das Organ der Alles belebenden Kraft aller Wesen [2]), das alle Menschen durchdringt und das im letzten Grunde, weil es ein Ausfluss des ewigen Gottes selbst ist, den unendlichen Wert jeder Menschenseele in sich schliesst und bedingt.

Und in diesem orientalischen Gedicht, das für Herder ebenso wie die älteste Dichtung und Weisheit der Griechen nicht ein Erzeugnis der Kunst, sondern der „Natur“ war, die er verehrte,

---

[1]) Werke VI, 89 f.

[2]) Kühnemann a. O. S. 15.

fand er, indem er seine Stimmung hineintrug, auch den Ausdruck des wahren Menschentums, das er ersehnte und über alles schätzte.

In dem „Fragment von der griechischen Litteratur" sagt er, „Griechenland ist der Tempel und Hain der schönen Natur geworden, aus dem die meisten Nationen Europas, die nicht Barbaren geblieben, Gesetze und Muster genommen haben. . . . . Aus den Werken der Griechen spricht der Dämon (Geist) der Menschheit rein und verständlich zu uns."

Hatte Herder bisher vom Standpunkt seiner überwiegend schöngeistig-künstlerischen Interessen die griechische Kunst und Kultur betrachtet, so trat jetzt zu der christlichen Weltanschauung, in der er herangewachsen war, nach dem Vorbild des christlichen Humanismus und der alten Kultgesellschaften ein starker Einschlag pythagoräisch-platonischer Lebensweisheit, die in ihrer reinen Menschlichkeit, ihrem Schönheitssinn, ihrer Heiterkeit und ihrem Idealismus eine wertvolle Ergänzung früheren geistigen Besitzes für Herder wurde. Eben in dem genannten Fragment verlangt er, dass wir die Werke der Griechen in den Schulen nicht bloss zu Zwecken der gelehrten Bildung, sondern darum lesen sollen, „damit wir den Keim der Humanität in die Herzen unserer Jünglinge pflanzen". In den Griechen, sagt er, ist die Idee des Menschen Fleisch geworden, und es gilt, durch die Anschauung dieser uns selbst zu dem ideellen Menschentum zu erheben. Auf Grund dieser Anregungen ergaben sich für das Bildungsideal, das ihm vorschwebte, zwei wesentliche Gesichtspunkte: die Herausarbeitung der Persönlichkeit und ihrer Eigenart und die Bildung zur Humanität[1]), Gesichtspunkte, die mit den recht verstandenen Lehren und Worten Christi durchaus zusammentrafen, der seine Mitmenschen auf dem Wege der Ehrfurcht vor der menschlichen Natur, d. h. auf dem Wege der Humanität zum ewigen Lichte und zur Einheit mit Gott hatte emporführen wollen[2]). Wenn man Herders Vorschlag liest, den üblichen kirchlichen Katechismus durch einen „Katechismus

---

[1]) An die Stelle der alten sapiens atque eloquens pietas müsse, sagt Herder, die sapiens atque eloquens humanitas treten.

[2]) S. Keller, Über das Wesen des Christentums in den M.H. der C.G. Bd. XI (1902) S. 25 ff.

der christlichen Menschheit“ zu ersetzen[1]), so muss man annehmen, dass ihm die Abweichung der Kirche von der Idee der Humanität ebenso wie die Übereinstimmung des echten Christentums mit dem recht verstandenen Humanismus schon damals zum Bewusstsein gekommen war. Jedenfalls ist er weder damals noch später sich eines Widerspruchs seines Christentums zu der Lehre des Humanismus bewusst gewesen. Sein für alles Menschliche aufgeschlossener Sinn erkannte sehr wohl, dass eine äusserst wesentliche Seite der reinen Menschlichkeit eben die religiöse ist, und er hat diejenigen, die im Sinne des landläufigen Rationalismus diese Seite ignorierten und in einen einseitigen Moralismus verfielen, nie als echte Jünger seiner Humanität anerkannt. Das hat er in seinem späteren Streit mit Friedrich Nicolai deutlich bewiesen.

Gleichwohl war es unvermeidlich, dass Herder mit der rechtgläubigen Theologie in Widerspruch geriet. Die Freunde, darunter auch Kant, wunderten sich über seinen Eintritt in den Kirchendienst, und Herder schrieb darauf an letzteren, aus keinem anderen Grunde habe er sein geistliches Amt angenommen, als „weil er gewusst habe und es aus Erfahrung täglich mehr lerne, dass sich nach der Lage der bürgerlichen Verfassung von da aus am besten Kultur und Menschenverstand unter den ehrwürdigen Teil der Menschen bringen lasse, den man Volk nenne“. Hand in Hand mit diesem Wunsche, für die Erziehung des Menschengeschlechts — Herder prägte dafür das Wort Volkserziehung[2]) — zu wirken, verband sich das ernste Streben nach fesselnder Verständlichkeit und unterhaltender Leichtigkeit in seinen Schriften, obwohl es ihm, wie man weiss, nicht immer gelungen ist, den rechten Ton echter Volkstümlichkeit zu treffen. Selbst dem Bildungsbedürfnis der Frauen wünscht er im Sinne der moralischen Wochenschriften Rechnung getragen zu sehen[3]).

---

[1]) Darüber s. Haym, Herder I, 285.

[2]) Haym, Herder I, 96: „Die Seele seines Wirkens ist menschliche Philosophie; für dieses Wirken selbst prägte er das Wort Demopädie“.

[3]) Herder betrachtete den Gedanken der „Wochenschriften“, obwohl damals viele „Schmierblätter“ (wie er sagt) darunter waren, im Prinzip für richtig; er sah darin ein wesentliches Mittel der „Demopädie“. Er wollte den Stamm, der verwildert war, durch ein edleres Reis verjüngen. Haym, Herder I, 96 ff.

Wie sehr er sich in diesem Streben mit dem Orden begegnete, liesse sich leicht durch zahlreiche Beispiele belegen[1]).

Der Besuch der alten Kulturländer, zumal Italiens, Frankreichs und Englands, galt noch immer als eine Voraussetzung allgemeiner Bildung, und gerade auch in den Kreisen der deutschen Sozietäten, die ihre ältesten Mittelpunkte dort besassen, herrschte der Wunsch vor, dass die Mitglieder, denen man Anteil an der Leitung des Bundes zu geben wünschte, mit den ausserdeutschen Sozietäten Fühlung gewannen. Wie dem auch sei, sicher ist, dass Berens, Zuckerbecker und Hartknoch es gewesen sind, die Herder die Ausführung der grossen Reisepläne, die diesen längst beschäftigten, ermöglicht haben und dass Gustav Berens, nachdem auch der junge Hamann einst auf Veranlassung des Hauses Berens ins Ausland gereist war, dem jungen Herder der Führer auf dieser Reise geworden ist.

Am 5. Juni 1769 bestiegen beide Männer das Schiff, das sie an die alten Sitze der europäischen Kultur bringen sollte, Herder mit der Bestallung als Kais. russischer Direktor der Ritterschule zu Riga und Pastor an St. Jacobi daselbst in der Tasche, von der er aber, wie man weiss, niemals Gebrauch gemacht hat. Am 15. Juli landeten die Freunde an der französischen Küste und fuhren nach Nantes, wo Berens Geschäftsfreunde hatte; das Ziel aber, Paris, ward erst am 8. November erreicht. Die Gelegenheit, die sich ihm bot, die Sprache wie die Litteratur der Franzosen kennen zu lernen, hat er gründlich benutzt: „Von Voltaire bis zu Fénelon und von Fontenelle bis zu Montesquieu, schreibt er an Hartknoch, und von d'Alembert bis zu Rousseau, unter Encyklopädisten und Journalisten . . . habe ich mich herumgeworfen und herumgewälzt".

Die in Herder schon vorhandene Richtung auf das Allgemeine ward durch die Erweiterung seines Gesichtskreises lediglich gesteigert, und das Vorbild Newtons, der das All erforschte, schwebt ihm vor, wenn er den Wunsch ausspricht, dass ein „historischer Newton" erwachsen möge, ein Mann, der die „Uni-

---

[1]) So hat z. B. Scheffner im preussischen Staatsdienst als Regierungs-Rat in Gumbinnen und später der Hebung der Volksbildung seine besondere Sorgfalt zugewandt; er trat zu diesem Zweck u. a. mit dem bekannten Freiherrn von Rochow in Verbindung (Allg. Deutsche Biogr. XXX, 686).

versal-Geschichte der Bildung der Welt" schreibt; unter dem Namen einer „Geschichte des menschlichen Verstandes", meint er in seinem berühmten Reisetagebuche, müsse sie geschrieben werden. Die „Ideen zur Philosophie der Geschichte" kündigten sich an.

Gleichzeitig beschäftigen ihn auf seiner Reise die Pläne zu einer Reorganisation der Schule, deren Leitung er bei seiner Rückkehr übernehmen sollte, und er entwirft die Grundzüge seines Bildungs-Ideals. Er plant ein Buch „zur menschlichen und christlichen Bildung", einen „Katechismus der christlichen Menschheit für unsere Zeit". Aber bezeichnenderweise soll die Schule, die ihm vorschwebt, nicht nur Schule der Menschheitsbildung, sondern sie soll zugleich Vaterlands-Schule sein, ja sie soll nicht nur eine „National-Farbe", sondern sogar eine „Provinzial-Farbe", d. h. den Charakter der Heimat-Schule haben. Keinen Augenblick hat Herder über seine Begeisterung für die Menschheit den lebhaften Patriotismus aufgegeben[1]), ja selbst die Liebe zu seiner engeren Heimat tritt stark bei ihm hervor. Livland wolle er helfen, schreibt er in sein Tagebuch, und er knüpft grosse Hoffnungen an die Wirkungen, welche von den Freimaurern in dieser Richtung ausgehen könnten[2]).

Alle die Anregungen und Ideen, die im Kreise der Rigaer Freunde lebendig gewesen waren und bei ihm Widerhall gefunden hatten, dachte er in der Ruhe seines französischen Aufenthalts nochmals durch, und so reifte in ihm bei dem Nachsinnen über die Reorganisation der Moralischen Wochenschriften auch der Plan eines Jahrbuchs, der später in der Adrastea und in gewissem Sinn auch in den Humanitäts-Briefen zur Durchführung gelangt ist.

In Paris lernte Herder die Häupter der Encyklopädie, Diderot und d'Alembert, Thomas, d'Arnaud, Duclos, Barthélemy

---

[1]) „Wie kein zweiter (sagt Haym I, 111) hat Herder mit geradezu leidenschaftlichem Patriotismus seine deutschen Landsleute auf das Eigenartige ihrer nationalen Eigenart, ihrer Sprache und Kunst, ihrer Wissenschaft und Dichtung hingewiesen."

[2]) Merkwürdigerweise ist das Wort „Freimaurerei", das im Urtext steht, in dem von Herders Sohn herausgegebenen Lebensbild (I, 3 S. 242) in „Freimütigkeit", durch die angeblich den Livländern geholfen werden soll, abgeändert worden. Der Abdruck des Urtextes bei von Sivers, Herder in Riga, S. 9.

und Andere kennen, und es machte ihm besondere Freude, hier Männer zu finden, die für die Geschichte des Orients, besonders Ägyptens, mehr Verständnis besassen, als er sie in seiner nordischen Heimat gefunden hatte.

Im Dezember 1769 erhielt Herder zu Paris den Antrag des nachmaligen Herzogs von Oldenburg, des im Jahre 1711 geborenen Friedrich August, damaligen Bischofs von Lübeck, Sohnes des Herzogs Christian August von Schleswig-Holstein (geb. 1673), die Erziehung und Begleitung seines einzigen Sohnes Peter Friedrich Wilhelm (geb. 1754) zu übernehmen. Die Herzoge von Schleswig-Holstein hatten schon in früheren Jahrhunderten zu den Kultgesellschaften des Humanismus Beziehungen besessen[1]), und die Tatsache, dass der Leibarzt Christian Augusts, der Dr. med. Isaac Bouteiller, Mitglied der älteren und der herzogliche Sekretär und gekrönte Poet Wilhelm Adolf Paulli († 1772) Angehöriger der alten wie der neuen d. h. der englischen Sozietät war, lässt darauf schliessen, dass auch damals die alten Neigungen des Hauses Holstein noch fortbestanden[2]). Jedenfalls steht es fest, dass in den Listen der jüngeren Sozietät, d. h. in der Sozietät der Maurer, die Herzoge von Schleswig-Holstein der verschiedenen Linien bis in unsere Tage hinein zahlreich vorkommen, wie denn z. B. der Bruder des oben genannten Herzogs Friedrich August, der im Jahre 1719 geborene Herzog Georg Ludwig, der als russischer Generalfeldmarschall starb, schon seit 1741 und der Herzog Friedrich Wilhelm II.

---

[1]) Friedrich III., Herzog v. Schleswig-Holstein-Gottorp (geb. 1597, † 1659), war im Jahre 1642 Mitglied der Gesellschaft zum Palmbaum geworden. Sein jüngerer Bruder Hans (geb. 1606), Bischof von Lübeck, war ihm schon 1636 mit dem gleichen Schritt vorangegangen. — Christian August (geb. 1673), der Grossvater des Herderschen Zöglings, war der Enkel Friedrichs III.

[2]) W. A. Paulli setzte die Herausgabe einer moralischen Wochenschrift, nämlich Adam Gottfried Uhlichs „Poetische Zeitungen“, deren Mitarbeiter auch J. G. Lessing gewesen war, seit 1759 fort; in dieser Fortsetzung — „Poetische Gedanken von politischen und gelehrten Neuigkeiten“ — veröffentlicht Gleim ein Gedicht, das durch Beschluss des Hamburgischen Senats vom 20. März 1750 wegen seines „freigeisterischen“ Inhalts (es hiess „Die Schäferwelt“) konfisziert wurde. Gleim war ebenfalls Mitglied der älteren Sozietäten. S. M.H. der C.G. Bd. IX (1900) S. 109.

(† 1749), der Gemahl der Tochter des Burggrafen Christoph von Dohna, sowie der Herzog Friedrich Karl Ludwig († 1816) Freimaurer waren. Den geistigen Mittelpunkt der Kreise, die die Herzoge aus den Gesinnungsgenossen und Brüdern verschiedener Länder um sich gesammelt hatten, bildete die Loge in Eutin und die „Kielische Gesellschaft der schönen Wissenschaften“[1]), die ihre vornehmste Stütze bis um das Jahr 1766 in dem Mathematiker und Astronomen Friedrich Koes[2]) (geb. 1684), einem Freunde Newtons und Leibniz’, und in Koes’ Schüler, dem Grafen Friedrich von Hahn († 1805) besass, auf dessen für Herder so wichtige Tätigkeit wir zurückkommen werden[3]).

Wer aus den Kreisen dieser Männer zuerst die Aufmerksamkeit des Hofs auf Herder gelenkt hat, ist bis jetzt nicht ermittelt, sicher ist aber, dass es der Hofprediger und Superintendent Wolf zu Eutin nicht gewesen sein kann, da dieser dem neuen Prinzenerzieher, den er einen Sozinianer nannte, mit grossem Misstrauen gegenübertrat.

Herder nahm trotz der in Riga auf ihn wartenden Freunde den Eutiner Antrag an und reiste über Brüssel, Antwerpen und Leyden zunächst nach Hamburg, wo er Ende Februar 1770 ankam. Es traf sich glücklich, dass dieser Aufenthalt ein längeres persönliches Zusammensein mit Lessing, der sich eben für den Antritt seiner Stellung in Wolfenbüttel vorbereitete, möglich machte. Lessings und seines Freundes Abbt Litteraturbriefe und Abhandlungen waren es gewesen, die unter den zeitgenössischen Schriften einst den tiefsten Eindruck auf den jungen Herder gemacht hatten und an denen er sein eigenes Urteil gebildet hatte. Jetzt nun ergab sich eine ungesuchte persönliche Berührung, die die Neigung für den Schriftsteller zu einer solchen für den Menschen Lessing erweiterte. „Die Funken des Lessingschen

---

[1]) Über sie vgl. u. a. M.H. der C.G. Bd. XII (1903) S. 176. Daraus ergiebt sich u. a. die starke Richtung der Sozietät auf die exakten Wissenschaften.

[2]) Über ihn s. Lisch, Geschichte des Geschlechts Hahn, Schwerin 1855 IV, 259, auch Allg. Deutsche Biogr. XVI, 736 und Poggendorf, Historisch-litterarisches Handbuch zur Gesch. der exakten Wiss. I, 297.

[3]) Lisch a. O. IV, 255 ff. giebt die besten Nachrichten über den merkwürdigen Mann, der in aller Stille Gutes tat, Talente förderte und sich selbst immer in den Hintergrund stellte, daher heute weniger bekannt ist, als er es verdient.

Geistes, die in den seinigen hinübergesprungen waren, sagt Haym mit Recht, hat Herder nie wieder verlöschen lassen."

Aber auch abgesehen von dieser für die gesamte weitere Geistesgeschichte wichtigen Begegnung bot das Hamburg jener Jahrzehnte dem Feuergeiste Herder eine Fülle von Anregungen und Bekanntschaften, die zum Teil erst späterhin in ihrem Werte sich zeigen sollten. Diese Beziehungen sind fast ausnahmslos durch die Sozietäten vermittelt worden, die in ihrer älteren wie in ihrer jüngeren Gestalt damals in Hamburg nebeneinander bestanden und die die dort fehlende Hochschule in mannigfacher Hinsicht ersetzten. Der ausserordentlich enge innere und äussere Zusammenhang des älteren[1]) mit dem neuenglischen System tritt wie anderwärts so auch in Hamburg klar in die Erscheinung, und wenn auch hier unter dem starken geistigen Einfluss Englands früher als irgendwo sonst in Deutschland die jüngeren Brüder der älteren Sozietät der „École Brittanique" sich angeschlossen[2]), so hatten doch zu der Zeit, als Herder nach Hamburg kam, einige Brüder ihren formellen Anschluss noch nicht vollzogen, wie denn von den Männern, mit denen Herder damals Freund-

---

[1]) Wir besitzen aus der Geschichte der älteren Hamburger Sozietät ein merkwürdiges, sehr charakteristisches Dokument, das sich im Nachlasse Friedrich von Hagedorns († 1754), der Mitglied und Bruder des älteren Systems war, vorgefunden hat. Es ist eine nicht unterzeichnete Zuschrift an Hagedorn und trägt die Aufschrift: Remède pour noyer le Diable de la goute und hat folgenden Wortlaut:

Monsieur

Nous apprenons avec beaucoup de plaisir, que Vous êtes initié dans les mystères des goutteux; nous Vous en felicitons. Nous souhaitons de bon coeur, que Vous y fassiez des bons progrès et qu'avec le temps Vous puissiez arriver à la dignité d'Ancien de cette honorable société. En attendant ne manquez pas de Vous faire enrôler de M. le Licent. Bentzen (Lic. Peter Bentzen, geb. im Holsteinschen im Jahre 1696, lebte damals in Hamburg als Rechtsanwalt; er starb 1746) p. t. Ancien en Place, et agréez cette marque de joie, que vous temoignent un couple de Vos bons amis, expectans et aspirans à la même dignité. (Abgedruckt bei J. J. Eschenburg, Friedrich von Hagedorns Poetische Werke. Hamburg 1800. IV, 16.) Der Brief enthält eine kleine Bosheit, weil Hagedorn von der Gicht stark geplagt wurde. Sein Inhalt ergiebt eine so genaue Vertrautheit mit dem auch sonst bekannten Sprachgebrauch der „Deutschen Gesellschaften", dass der Verfasser selbst Mitglied gewesen sein muss.

[2]) S. Keller, Graf Albrecht Wolfgang v. Schaumburg u. s. w. Berlin, Weidmann 1901. S. 35 ff.



schaft schloss oder eine erste Beziehung knüpfte, ausser Lessing auch Matthias Claudius und Friedrich Ludwig Schröder erst nach 1770 Maurer wurden, während der vortreffliche Johann Joachim Christoph Bode (1730—1793) schon seit 1761, also fünf Jahre früher als Herder, dem englischen System beigetreten war[1]). Bode war schon damals durch seine Stellung imstande, Herdern die Häuser der angesehenen Hamburger Familien, deren Häupter dem Bunde angehörten, zu öffnen, und Herder fühlte sich ihm noch später für viele damals empfangene Gefälligkeiten verpflichtet.

Von Hamburg aus begab sich Herder nach Kiel, wo sich der Prinz, dessen Informator er werden sollte, damals aufhielt, und hier knüpfte er in kürzester Frist innige persönliche Freundschaft mit dem oben erwähnten Grafen Friedrich von Hahn[2]). Friedrich von Hahns Vorfahren waren Mitglieder des „Palmbaums" gewesen und hatten sich der Förderung humaner Gesinnung und deutscher Sprache gewidmet[3]), und ihr Nachkomme Friedrich war in deren Fussstapfen getreten und seine Freunde nannten ihn daher im damals üblichen Sinn des Wortes einen guten Patrioten. Es entwickelte sich trotz der Kürze der persönlichen Begegnung zwischen den durch Stand und Beruf getrennten Männern ein Briefwechsel, der im vertrautesten und herzlichsten Tone gehalten war[4]). Herder richtete an Hahn das Gedicht „Orion. An den Erblandmarschall von Hahn," dessen Schlussstrophen folgende merkwürdigen Anspielungen enthalten:

---

[1]) Vgl. Haym, Herder I, 427. — Bode hielt am 5. Okt. 1763 die Gedächtnisrede in der Loge für das verstorbene Mitglied Herzog Georg Ludwig von Schleswig-Holstein.

[2]) Der reiche Graf hat Herder wiederholt finanziell kräftig unterstützt und letzterer hat dies ganz unbefangen angenommen.

[3]) Werner I. von Hahn auf Seeburg, Basedow und Remplin (1583 bis 1643) war im Jahre 1621 und dessen Bruder Lewin Ludwig I. (1579 bis 1635) im Jahre 1626 Mitglied der Sozietät des Palmbaums geworden. (G. Krause, Ludwig, Fürst zu Anhalt-Cöthen u. s. w. Neusalz 1879. Bd. III S. 323 ff.). Friedrich von Hahn war deren Urenkel.

[4]) Friedrich von Hahns Biograph sagt: „Unter den vielen Briefen an Friedrich von Hahn (die das Familien-Archiv bewahrt), selbst den von seinen nächsten Verwandten, sind allein die von Herder ohne alle Förmlichkeit geschrieben". Lisch a. O. IV, S. 269.

Du Lichterwecker! Orion
Winkt dir mit flammendem Schwert,
Es tönt die Leyer Apollos,
Es singt der himmlische Schwan:

„Was regt und treibt und beseelet,
Wodurch sich alles bewegt,
Und lebt und fühlt und geniesset,
Und denkt und strebet, ist — Licht!“

Mitte Juli 1770 brach Herder mit dem Prinzen und dessen Hofstaat von Eutin nach dem Süden auf, und die Reisegesellschaft nahm zuerst in Darmstadt längeren Aufenthalt. Bekannt wie Herder damals schon als Schriftsteller war, konnte es nicht fehlen, dass er rasch mit den litterarisch tätigen Kreisen, darunter auch mit dem Kriegsrat Johann Heinrich Merck, in Verkehr trat. Bei der Kürze der Begegnung wären diese Beziehungen wohl ohne Bedeutung geblieben, wenn Herder nicht durch Merck im Hause des Geheimrat Hesse dessen Schwägerin Marie Karoline Flachsland, die Tochter des Schwäbischen Amtsschaffners in Reichenweiher, kennen und lieben gelernt hätte. Seit dem 25. August 1770 konnten beide als Verlobte gelten und damit trat in Herders nächste Umgebung eine Persönlichkeit, die ihre starke Eigenart im Laufe der Jahre mehr und mehr zur Geltung brachte und die gerade in den langen Jahren der zunehmenden Kränklichkeit Herders stark in den Vordergrund getreten ist.

Am 4. September kam Herder mit der prinzlichen Reisegesellschaft in Strassburg an und am 20. desselben Monats kündigte er seine Stellung bei dem Prinzen und zwar hauptsächlich, weil er am Hofe die Stellung nicht gewonnen hatte, die er sich wünschte. Erleichtert wurde ihm der Entschluss durch die Verhandlungen, die Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe wegen Übertritts in den schaumburgischen Dienst mit ihm hatte anknüpfen lassen, Verhandlungen, die am 16. Oktober 1770 zur Annahme der Bückeburger Stelle führten.

Es war nun eine für die deutsche Geistesgeschichte wichtige Fügung, dass Herder infolge seines Augenleidens sich veranlasst sah, bis zum Frühjahr 1771 in Strassburg Aufenthalt zu nehmen. Herder war damals ein in seiner Lebens- und Weltanschauung ausgereifter Mann, und es waren von jetzt an nicht mehr die-

jenigen Freundschaften die wichtigsten, die seiner eignen Geistesentwickelung förderlich werden konnten, sondern die, die ihm die Möglichkeit gewährten, nun seinerseits auf Andere im Sinne der erworbenen Überzeugungen zu wirken, und dazu bot sich ihm nun am Sitze der alten Hochschule, in Strassburg, in einer Weise Gelegenheit, wie niemand es hatte voraussehen können.

Dieselbe Erscheinung, die wir bisher an allen Orten, wo Herder seit den Königsberger Tagen weilte, haben feststellen können, tritt auch in Strassburg zu Tage: die Kreise, die sich ihm in erster Linie öffneten und bei denen er selbst auch in erster Linie anklopfte, waren die festgeschlossenen Verbände der Männer, deren Angehöriger und litterarischer Wortführer Herder selbst war. Mit voller Absicht haben wir auf diese überaus wichtige Tatsache den Finger gelegt, weil erst dann, wenn man sie kennt, volles Licht auf die Stellung fällt, welche Herder in der Entwickelung der Geistesgeschichte sich erworben hat, und weil andererseits auch erst dadurch die Einwirkungen, die Herder empfing, in ihrem einheitlichen Charakter klar heraustreten: die Wechselwirkung, die hier vorliegt, ist bisher in keiner Lebensgeschichte Herders genügend betont und herausgehoben worden. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts tritt uns in den erhaltenen Nachrichten zu Strassburg eine Gesellschaft entgegen, die sich nach Art der deutschen Gesellschaften mit der schönen Litteratur beschäftigte; in ihrem Mittelpunkt standen der Mediziner G. H. Behr[1]) und vor ihm der Professor der Anatomie, Johann Salzmann († 1778). In späterer Zeit stand an der Spitze der gleichen oder einer verwandten Sozietät Johann Daniel Salzmann († 1812), den die Mitglieder, die Brudernamen führten, ihren „Sokrates" nannten[2]) und unter denen ausser Leibniz besonders auch die grossen englischen Philosophen und Rousseau verehrt wurden. Eben diese Gesellschaft, die sich mit anderen Freunden

---

[1]) Behr verfasste eine in den Kreisen der zünftigen Gelehrsamkeit viel Unwillen hervorrufende Schrift über die „Nothwendigkeit und Nutzbarkeit der teutsch-geschriebenen Arznei-Bücher". Er leistete mit der Einführung der deutschen Sprache der medizinischen Wissenschaft ähnliche Dienste, wie sie Christian Wolf der Philosophie und Gottsched der schönen Litteratur erwiesen hatte.

[2]) S. Martin in der Allg. D. B. XXX, 300.

zu einer „Mittagsgesellschaft" zusammenfand, hatte im Sommer 1770 in dem zu Strassburg am 8. Juni als cand. theol. immatrikulierten Franz Christian Lersé aus Frankfurt (geb. 1749)[1]) und dem ebenfalls 1770 als Mediziner dort eingeschriebenen Joh. J. Jung, gen. Stilling (geb. 1740), einen wertvollen Zuwachs erhalten[2]).

In diesem Kreise verkehrte nun damals auch der stud. jur. Johann Wolfgang Goethe aus Frankfurt, der schon in seiner Heimat den Mitgliedern der älteren Sozietäten nahe gestanden hatte. Allerdings war sein erster Versuch, Angehöriger der Gesellschaften zu werden, aus zufälligen Gründen nicht geglückt[3]), aber nicht nur seine alsbald hervortretenden chemisch-kabbalistischen Kenntnisse, sondern auch der innige brüderliche Verkehr, in dem er mit Lersé[4]) und anderen stand, macht es zweifellos, dass er mindestens bereits in Strassburg sein Ziel in aller Stille erreicht hatte[5]).

---

[1]) Über ihn Erich Schmidt in der Allg. D. Biogr. XVIII, 431.

[2]) Ähnlich wie anderwärts drang seit 1740 das neuenglische System in diese Kreise ein und zwar vornehmlich von Frankfurt a. M. aus, wo die Grossloge von England frühzeitig eine Provinzial-Loge gegründet hatte, der z. B. auch der Vater Lersés, Philipp Jacob, angehört hatte; es gelang der letzteren, in Strassburg seit der Mitte des 18. Jahrhunderts festen Fuss zu fassen, und um 1770 sind bereits die Spuren von drei Logen in Strassburg nachweisbar, die freilich nicht alle von Frankfurt dependierten.

[3]) Diese früheste Annäherung Goethes an die Sozietäten ist ebenso wie die merkwürdige Geschichte der „arkadischen Gesellschaft" erst in den letzten Jahren genauer bekannt geworden. Die zuverlässigsten und genauesten Mitteilungen giebt Dr. J. R. Dieterich, Haus- und Staatsarchivar in Darmstadt, auf Grund der in der Loge zu Darmstadt beruhenden Protokolle und Akten in der Beilage zur Allg. Zeitung vom 8. bis 10. April 1902 Nr. 80—82. Vgl. Goethe-Jahrbuch Bd. XXIV (1903) S. 248 und Latomia Bd. XXIX. — Aus dieser Sozietät erwuchs später die erste Loge in Darmstadt.

[4]) Der Vater des „Bruder Lersé", Philipp Jacob Lersé (Leerse), war im Jahre 1724 Mitbegründer der ersten nach englischer Lehrart eingerichteten Sozietät (Loge) in Frankfurt a. M. (Gesch. d. Loge zur Einigkeit in Frankfurt a. M. S. 104). — Auch Jung-Stilling schloss sich (ebenso wie bekanntlich Goethe selbst) später der englischen Lehrart an.

[5]) Der innige Verkehr, den Goethe seit Frühjahr 1772 von Frankfurt aus mit den Darmstädter Freunden und Freundinnen unterhielt, und die Schwester-Namen, die er dabei gebraucht — Urania, Psyche (Karoline Flachsland) etc. — erinnern doch sehr an die Formen der arkadischen Gesellschaft. Merkwürdig ist, dass auch Herder Karoline Flachsland, noch ehe sie seine Verlobte war, als „Schwester" anredet.



Die Mitglieder dieses Kreises erkannten es nach den Gesetzen des Bundes als ihre Pflicht wie ihr Recht, dem fremden, erkrankten Freunde ihre Anteilnahme zu beweisen, und sie taten dies selbstverständlich um so williger, als es sich eben um einen schon damals berühmten Mann handelte. Man hat sich vielfach über die plötzlich in die Erscheinung tretende nahe Beziehung der beiden grossen, so verschiedenartigen deutschen Männer gewundert, der keinerlei Vermittelung eines Dritten und keinerlei berufliche oder sonstige Berührung vorausgegangen war. Selbst wenn der junge Jurist Goethe der Hörer und Schüler Herders gewesen wäre, würde die auffällige Vertraulichkeit des Verkehrs, der Ton, den Herder anschlug und die Gelassenheit, ja die Ergebenheit, mit der Goethe alles Harte, was er zu hören bekam, hinnahm, unerklärt bleiben. Lediglich aus dem Umstand, dass Goethe Herder gegenüber den Brudernamen gebraucht und zwar längst, ehe ersterer Maurer wurde, erklärt sich die Innigkeit des Umgangs, der uns ganz unvermittelt zwischen beiden Männern entgegentritt. Eben dieser Name gab doch den Mitgliedern, zumal den älteren, gewisse Rechte, und von diesen ward mit gutem Grund gelegentlich Gebrauch gemacht. Es entging Herder nicht, dass er in dem damaligen jungen Goethe einen sehr erziehungsbedürftigen, aber auch einen sehr bildsamen Freund vor sich hatte, und er hat in jenen Monaten von der Gelegenheit, die sich ihm ungesucht und unerwartet bot, ganz beabsichtigten Gebrauch gemacht; man thut Herder in diesem Falle sicherlich unrecht, wenn man die Schärfe, mit der er Goethe behandelt hat, lediglich als Ausfluss übler Laune bezeichnet; hätte Goethe die „Ausfahrenheit" Herders, von der er uns erzählt, nicht zugleich als Ausfluss brüderlicher Gesinnung erkannt, so hätte er sicherlich bald das Haus gemieden, wo er der Gegenstand solcher Ausfälle war.

Er sei, erzählt Goethe selbst, damals in einem Zustande der „Selbstberauschung" gewesen. „Und so hatte ich von Glück zu sagen, fährt er fort, dass durch die unerwartete Bekanntschaft mit Herder Alles, was in mir von Selbstgefälligkeit, Bespiegelungslust, Eitelkeit, Stolz und Hochmut ruhen oder wirken mochte, einer sehr harten Prüfung ausgesetzt ward, die in ihrer Art einzig, der Zeit keineswegs gemäss und nun desto eindringender und empfindlicher war." „Was die Fülle dieser wenigen Wochen anlangt," heisst es in Dichtung und Wahrheit



in Bezug auf die erste Zeit des Strassburger Zusammenseins, „kann ich wohl sagen, dass Alles, was Herder nachher allmählich ausführte, im Keim angedeutet ward und dass ich dadurch in die glückliche Lage geriet, Alles, was ich bisher gedacht und gelernt hatte, zu komplettieren, an ein Höheres anzuknüpfen und zu erweitern.“ Und so ward für Goethe der strenge Kunstrichter wie der Mensch Herder zum Orakel, ja zum Meister, oder wie Goethe sagt, zur „Sonne, um die er sich gern als treuer Planet herumbewegen will“.

Und diese Eindrücke waren nicht etwa bloss vorübergehender Natur. Als der mündliche Verkehr zu Ende ging, vertiefte sich Goethe in die Schriften des Mannes, die er jetzt nach der persönlichen Bekanntschaft mit verstärkter Teilnahme las, und noch in Wetzlar 1772 erzählt er, dass ihn die Lektüre der „Fragmente“ wie eine Erneuerung des einstigen Umgangs mit Herder bedünke. Auch die Bücher und die Schriftsteller, die Herder einst empfohlen hatte, gewannen nun Goethes vermehrten Anteil, gleichviel ob es sich um Milton und Shaftesbury oder Shakespeare, um Zeitgenossen wie Hamann oder um Sokrates und Plato handelte, während er, ebenfalls ganz in Herders Sinn, sich von den französischen Aufklärern, die unter Voltaires Führung damals die deutsche Jugend stark begeisterten, mehr und mehr ab- und deutscher Art zuwandte.

Leider sind die Gespräche in der Herderschen Krankenstube zu Strassburg nicht erhalten, aber wir besitzen ein Denkmal jener Winter-Monate, in dem der Inhalt des Gesprochenen gleichsam nachzittert, nämlich die Blätter „Von deutscher Art und Kunst. Einige fliegende Blätter“, die mit Hülfe des Freundes Bode in Hamburg im Mai 1773 im Buchhandel erschienen und die in gewissem Sinn ein Denkmal des Strassburger Verkehrs mit Goethe sind, der darin auch einen Aufsatz „Von deutscher Baukunst“ zum Abdruck gebracht hat. Die Herderschen Aufsätze über Shakespeare und die Lieder der alten Völker sind, obwohl erst in Bückeburg etwa im Juli 1771 zu Papier gebracht, doch bereits in Strassburg entworfen und begonnen worden.

Im April 1771 war Herder endlich soweit hergestellt, dass er seine Stelle als Prediger und Konsistorialrat in Bückeburg antreten konnte. Herders Denkmal für Thomas Abbt (1768), der am Schaumburgischen Hofe bis zu seinem Tode in persönlicher Freundschaft mit dem Grafen Wilhelm (1724—1777) gelebt hatte, war von letzterem mit dankbarer Freude begrüsst worden, und aus des Grafen Umgebung, die ihres Fürsten Vereinsamung mitempfand, hatte Gotthard Westfeld (geb. 1746) schon seit 1768 eine Verbindung mit Herder in der Hoffnung angeknüpft, dass letzterer im stande sein werde, dem Grafen den verlorenen Abbt zu ersetzen. An sich war der Gedanke ja deshalb naheliegend, weil der Fürst wie Westfeld sich in allen Grundgedanken ihrer Weltanschauung mit Herder eins wussten und weil vielfache sonstige Berührungspunkte vorhanden waren.

Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe, dessen berühmter Vater Albrecht Wolfgang in England Maurer geworden war[1]), war in den Kreisen der Brüder zu Lausanne erzogen worden und hatte die Weltanschauung seines Vaters sich ganz zu eigen gemacht. Aber vom ersten Augenblick an — Herder traf am 28. April 1771 in Bückeburg ein — zeigte es sich, dass der Graf, diese „feinste griechische Seele“ (wie ihn Mendelssohn nannte), trotz grössten Wohlwollens und reicher Menschenkenntnis ausser stande war, mit dem empfindlichen, reizbaren und selbstbewussten Gelehrten in das persönliche Verhältnis zu kommen, das er erhofft und gewünscht hatte[2]). Nach kurzer Zeit waren beide Männer darüber klar, dass sie nur dann einigermassen mit einander würden leben können, wenn sie in angemessener persönlicher Entfernung blieben, und so begann die Zeit der „Verbannung“, wie Herder wohl seinen Bückeburger Aufenthalt genannt hat, mit wenig günstigen Anzeichen. An gegenseitiger Hochschätzung fehlte es nicht; der Graf hatte sie durch die Berufung bewiesen und auch später oft geäussert, und Herder seinerseits hat später dem edlen Manne das höchste Lob gespendet, aber die Erfahrung, die so viele mit Herder machen mussten, machte auch Graf

---

[1]) Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe und die Anfänge des Maurerbundes. Berlin, Weidmann 1901.

[2]) Die Verstimmung, die schon der ersten Begegnung vorherging, als Herder den Grafen, der seine Gegenwart gewünscht hatte, warten liess, hat Haym, Herder I, 459, sehr gut geschildert.

Wilhelm: es war äusserst schwierig, sich mit den wechselnden Stimmungen der frauenhaften Anlage des Herderschen Gemütes in ein dauerndes und unbefangenes Verhältnis zu setzen. Dem scharfen und klaren und offenen Charakter, dem an Plan und Ordnung gewöhnten Soldaten, dem feingebildeten Aristokraten war ein Mann wie Herder, den Plan und Methode nicht sehr auszeichneten, der sich ungern an gesellschaftliche Formen band und der sich gar so schwer in offener Herzlichkeit zu geben wusste, keine sympathische Persönlichkeit, dem er sich als Mensch zu Mensch hätte nähern können.

Unter diesen Umständen war der Graf, wie es scheint, ganz damit einverstanden, als seine Gattin, die damals 28jährige Gräfin Maria Eleonore, sich geneigt und imstande zeigte, dem neuen Landsmann den Übergang in die veränderten Verhältnisse durch persönliches Entgegenkommen zu erleichtern und die Schwierigkeiten der Situation zu mildern. Die Gräfin, eine hochbegabte, unterrichtete und ernst religiöse Frau von ungewöhnlicher Schönheit, hatte ihr ganzes Sinnen auf den Himmel gerichtet, den sie gern auch anderen Seelen öffnen wollte. Im Januar 1772 schrieb Herder an seine Braut: „Seit vierzehn Tagen fange ich in Bückeburg zu leben an, und Alles scheint sich mir zu verändern durch die Veränderung einer Seele“; diese eine Seele war die Gräfin, die Herder einen sehr entgegenkommenden Brief geschrieben hatte und die fortan in zahlreichen Äusserungen im Vordergrunde des Herderschen Gedankenkreises erscheint[1]).

Im Frühjahr 1773 entschloss sich Herder, sich der Freundin Karoline gegenüber endgültig zu erklären: am 2. Mai fand zu Darmstadt die Hochzeit statt, an der auch Goethe teilnahm, der dann auch das junge Ehepaar auf seiner Reise bis Frankfurt begleitete. Einer der wichtigsten Wendepunkte in Herders Leben war mit diesem wichtigen Schritte eingeleitet. Zunächst gab der eheliche Bund Herders Schaffensdrang neue Antriebe. Der weibliche Verkehr, der von jetzt an bei Herder den Umgang mit Freunden zu ersetzen begann, weckte die Erinnerungen

---

[1]) Haym, Herder I, 517, hat mit Recht betont, wie viel Herder von der Gräfin geistig empfangen hat. Wenn H. nun predigte, so predigte er für sie; „sie war seine Gemeinde“. „Wie zu einer Heiligen sah er zu seiner ‚lieben, sanften, himmlischen Gräfin‘ auf.“

an das Mohrunger Elternhaus und an die Gesinnungen seiner frommen Mutter. Karoline trat in den seelischen Bund, der sich zwischen Herder und der Gräfin entwickelte, gleichgestimmt mit ein und ward für Herder, wie dieser selbst erzählt, eine „grosse Handlangerin an Gottes Wort“, allerdings aber doch zunächst nur eine „Handlangerin“.

Eine der Wirkungen einer beginnenden Umstimmung in Herders Seele war die Wiederanknüpfung der seit 1769 abgebrochenen Beziehung zu Hamann. Noch im Frühling 1772 war der starke sachliche Gegensatz, der zwischen beiden Männern in der Auffassung der letzten und höchsten Dinge bestand, offen zu Tage getreten: Hamann hatte in einer Besprechung von Herders „Ursprung der Sprache“ im 26. Stück der Königsberger Zeitung von 1772 Herder für einen vom wahren Glauben Abtrünnigen erklärt und letzterer war über das „hämische Pasquill“ des alten Freundes tief empört. Es gab eine Auseinandersetzung, bei der Hamann in seiner Schrift „Des Ritters vom Rosenkreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache“[1]) zwar sachlich seine Ansicht aufrecht erhielt, aber im übrigen sehr entgegenkommende Erklärungen abgab, die, wunderlich genug, in Herders Gemüt eine neue Begeisterung für Hamann entfachten. Nicolai war es gewesen, der ihm Hamanns Schrift vom „Ritter Rosenkreuz“ mit einigen Begleitworten gesandt hatte, und so zeigte sich das Schauspiel, wie sich zwei stärkere Geister um die so reiche, aber zugleich so weiche Seele Herders stritten. Es dauerte nicht lange, da war der alte Freund der Sieger: Herder warf sich mit aller Entschiedenheit in die nur halb geöffneten Arme Hamanns.

Zu diesen Vorgängen liegt der Schlüssel in der bei Herder damals mit aller Kraft hervorbrechenden Abneigung gegen die seichte Aufklärung, wie sie durch Nicolai und dessen Stab besonders von Berlin aus verbreitet ward. Der öde Moralismus, in dem sich die Weisheit dieser Richtung erschöpfte und der mit einer argen Verkennung des Wesens der Religion Hand in Hand

---

[1]) Hamanns Schriften IV, 21 ff. — Die Anspielung auf Herders Eigenschaft als angebliches Mitglied des „Ritter-Ordens der Rosenkreuzer“ ist merkwürdig genug; sie beweist, wie anstössig Hamann Herders Zugehörigkeit zur Sozietät war.



ging, war Männern, die wie Herder von einem innigen und starken Gottesglauben erfüllt waren, durchaus zuwider, und der Widerspruch gegen diese Art von Aufklärung erfolgte keineswegs bloss aus den Kreisen von „Pietisten“ und „Mystikern“ oder „Orthodoxen“, sondern auch von sehr vielen andern, selbst von solchen, die von den Rechtgläubigen gern als die Träger jenes Moralismus gebrandmarkt wurden, nämlich von „Rittern des Rosenkreuzes“ und von „Freimaurern“. Es scheint fast, als ob unter Einflüssen, die wir nicht kennen, Hamanns Schrift vom „Ritter Rosenkreuz“ im Zusammenhang mit der Verkennung und Misshandlung, die Herder nicht ganz ohne seine eigne Schuld jetzt aus dem Nicolaischen Lager erfuhr, den Nährboden für Verstimmungen in Herders Seele abgegeben haben, die noch später gelegentlich Ausdruck gefunden haben. Es mag auch sein, dass ihm in seiner unter den aufregenden religiösen Kämpfen jener Jahre oft wechselnden Gemütsverfassung manchmal Äusserungen untergelaufen sind, die darauf schliessen lassen, dass ihm strenggläubige Personen, etwa im Sinne der Gräfin Maria, im Grunde sympathischer waren als die „Nicolaiten“; aber die von den letzteren darauf hin verbreitete Ansicht, dass Herder die alte Fahne verlassen habe und in das gegnerische Lager übergegangen sei, ist zweifellos n i c h t zutreffend. Richtig ist nur, dass Herder sich sowohl in der „Ältesten Urkunde“ wie in den „Provinzialblättern“ nach seiner bekannten leidenschaftlichen Art sowohl im Ton der Polemik wie in der biblischen Terminologie, die er damals gern gebrauchte, vergriffen hat und Urteile scharfer Art wider sich nicht ohne Grund wachrief. Ein Offenbarungsgläubiger oder gar ein Orthodoxer im üblichen kirchlichen Sinne ist er damals so wenig wie früher oder später gewesen; sowohl die kirchlichen Behörden Hannovers wie die Weimars haben wegen seiner mangelnden Rechtgläubigkeit der Berufung Herders in angesehene Ämter Widerstand geleistet, und man darf annehmen, dass die Instanzen, die ihr Urteil in diesem Sinne fällten, auch gerade die theologischen Schriften der Bückeburger Jahre genau geprüft haben. Hätte Herder damals welt- und menschenkundige Berater zur Seite gehabt, so würden manche Kämpfe und Missverständnisse, die sich an die theologischen Schriften jener Jahre knüpften, ihm erspart geblieben sein. Sicherlich hat er — er hat es später selbst eingesehen — in einigen Punkten über das Ziel geschossen und mehreren vor-

trefflichen Männern, wie z. B. Spalding, der ihn nachmals durch seine Haltung beschämte, Unrecht gethan. Aber die alten Freunde wie Friedrich Hartknoch, Georg Berens und der Graf Hahn haben auch in jenen Jahren Herder als Freund und Gesinnungsgenossen angesehen und behandelt und ihrer Freundschaft in grossherzigster Weise werkthätigen Ausdruck gegeben.

Es war im Kreise der zahlreichen Freunde natürlich nicht unbekannt geblieben, dass Herder sich in Bückeburg nicht wohl fühlte, und wohlwollende Gesinnungsgenossen mussten aus dem Ton der theologischen Schriften auch den Schluss ziehen, dass seine Verpflanzung in eine andere Umgebung für ihn wie für die Sache wünschenswert sei; wenn für irgend Jemand, so war es für Herder ein Bedürfnis, eine Anlehnung an selbstgewissere Naturen zu besitzen.

Nachdem eine Berufung nach Göttingen, die Heyne in die Wege geleitet hatte, infolge des Widerspruchs kirchlicher Kreise ins Stocken geraten war, eröffnete sich eine Aussicht, die noch erwünschtere Bedingungen zu bieten schien. Am 7. November 1775 war Goethe in Weimar angekommen und seine persönliche Beziehung zu Karl August gab ihm die Möglichkeit, ein gutes Wort für Herder einzulegen. Schon etwa im Dezember erhielt letzterer die ersten Andeutungen von Goethes Schritten. Aber dieser stiess auf erhebliche Schwierigkeiten; denn auch in Weimar war das Gerücht verbreitet, dass Herder kein wahrhaft Gläubiger sei, und man muss zweifeln, ob die Berufung möglich geworden wäre, wenn nicht auch das Zeugnis eines anderen Freundes, des Frhrn. Karl Theodor Anton Maria von Dalberg (1744—1817), damals kurmainzischer Rat und Statthalter in Erfurt[1]), der viel bei Hofe ein- und ausging, mitgesprochen hätte. Mit Hülfe Dalbergs[2]) war die Sache im Februar 1776 soweit gediehen,

---

[1]) Über ihn das Buch von Beaulieu-Marconnay, Karl von Dalberg, Weimar 1879, 2 Bde.

[2]) Dalberg muss Herders „Fragmente" und „Krit. Wälder" schon frühzeitig gekannt haben. Von Stetten bei Erfurt aus schreibt Goethe am 2. Januar 1776 an Herder: „Der Statthalter von Erfurt hat das Beste von Dir gesagt und bestätigt dem jungen Fürsten Deinen Geist und Kraft; ich habe für Deine politische Klugheit in geistlichen Dingen gut gesagt." Beaulieu-Marconnay, Karl v. Dalberg und seine Zeit. Weimar 1879, I, 57.

dass eine Anfrage nach Bückeburg ergehen konnte; dann aber trat, obwohl Herders Zustimmung längst vorlag, eine abermalige Verzögerung ein, bis im Juni die Sache endlich ins Reine kam.

Am 2. Oktober 1776 langte Herder mit seiner Familie in später Abendstunde zu Weimar an. Trotzdem er gleich zu Anfang gezwungen war, einen ernsten Versuch seiner kirchlichen Gegner, ihn in seinen Rechten als Prediger der Stadtgemeinde zu beeinträchtigen, zurückzuschlagen, so machte der Wechsel seine günstigen Seiten doch zunächst stark geltend. Er war mit der Absicht gekommen, den Gegnern von rechts und von links zu zeigen, dass ihre Ausstreuungen falsch seien, und in diesem Sinne hielt er am 20. Oktober 1776 seine Antrittspredigt. Sie machte, wie uns berichtet wird, einen vortrefflichen Eindruck. In der Herzogin Luise, Karl Augusts junger Gemahlin, fand Herder eine eifrige Gönnerin, und der ganze Kreis, der sich um diese scharte, allerdings meist Frauen, gab alsbald dem geistvollen Prediger seine Sympathie zu erkennen.

Nicht in dem gleichen Masse gelang es dagegen Herder, mit Goethe in eine herzliche Beziehung zu kommen. Der letztere, der sich ein volles Anrecht auf Herders dankbares und freundschaftliches Entgegenkommen erworben hatte, sah sich durch Herders Stellungnahme einigermassen enttäuscht; vielleicht dass Herder auch seinerseits eine andere Haltung Goethes erwartet hatte, vielleicht dass andere Verstimmungen mitwirkten, genug, sie blieben in gegenseitiger Entfernung. Goethe freilich, der des Freundes empfindliche Seele kannte, liess sich nicht irre machen; er gab trotz aller Enttäuschungen seine Annäherungsversuche nicht auf, ohne freilich vorläufig sein Ziel zu erreichen.

Ebensowenig wusste Herder zum Herzog Karl August und anderen ihm durch Gesinnung und Interessen innerlich verwandten Männern, soweit sie in seiner Umgebung lebten, eine nähere Beziehung zu gewinnen. Goethe, der Gelegenheit hatte, die Sachlage zu übersehen, war der Überzeugung, dass ein Teil der Schuld an dieser unerfreulichen Gestaltung der Dinge an Karoline Herder liege[1]. Es lässt sich in der That schon seit den Bückeburger Jahren beobachten, dass Karoline von dem lebhaften Wunsch beseelt war, ihren Gatten allein zu besitzen; sie

---

[1]) Haym II, 16 ff.

hatte dieses Glück ja in Bückeburg in vollem Umfang genossen; fast niemals war hier Herder erschienen, wo seine Gattin nicht an seiner Seite hätte erscheinen können, und es scheint fast, als ob sie gewünscht habe, dass sich dies auch in Weimar fortsetze; auch ist es möglich, dass ihrem wirtschaftlichen Sinn, von dem wir noch Proben kennen lernen werden und der gegenüber den stets zunehmenden finanziellen Bedrängnissen ihres wachsenden Hauses begreiflich war, die Übernahme neuer Verpflichtungen widerstrebte, genug, es ist sicher, dass Herder uns zunächst vorwiegend im Verkehrskreise gebildeter Frauen begegnet, zu denen ihn eine starke natürliche Verwandtschaft hinzog, die umgekehrt auch die Frauen in seine Nähe führte. Die Zartheit und Nachgiebigkeit, die Goethe in Herders Charakter finden wollte, wirkte mit der misstrauischen Einbildungskraft, die sich bei Herder leicht gegen die Männerwelt seiner Umgebung richtete und die die Folge der Knechtschaft seiner Jugendjahre war, zusammen. Arbeitsüberlastung, häusliche Sorgen und Kränklichkeit vermehrten seine Unzugänglichkeit.

Welches aber auch die Gründe gewesen sein mögen, die hier mitwirkten, so steht fest, dass Herder zu Weimar ebenso wenig wie in Bückeburg ein regelmässiger Besucher von Männergesellschaften gewesen ist.

Wir haben im Laufe der bisherigen Darstellung gesehen, dass an allen Orten, wo Herder längeren oder kürzeren Aufenthalt nahm, in Königsberg, in Riga, in Hamburg, Eutin und Strassburg für die Gestaltung seiner persönlichen Beziehungen seine Zugehörigkeit zu den Sozietäten, die damals eine so grosse Verbreitung besassen, von ausschlaggebendem Einfluss geworden ist, und da dies feststeht, so ist die Frage doch sehr nahe liegend, ob und in welchem Umfang sich jetzt die gleiche Erscheinung in seiner neuen Umgebung wiederholt hat.

Herders Biographen haben sich bisher, soweit sie diese bei Herders Naturell sehr wichtige Frage überhaupt aufgeworfen haben, damit begnügt, festzustellen, dass Herder **nicht** wie Karl August, Goethe, Wieland u. a. als thätiger Teilnehmer an den Versammlungen der Loge Amalia in Weimar genannt wird, obwohl diese Teilnahme für ihn, der ja in Riga begeistertes und tätiges Mitglied gewesen war, nahe lag, und daraus gefolgert, dass Herder damit seine bezüglichen Beziehungen als mehr oder weniger

beendet und abgeschlossen betrachtet habe. Die Tatsache von Herders Fernbleiben von der Weimarer Loge ist richtig, aber die Schlüsse, die man daraus gezogen hat, sind unzutreffend und beruhen auf der Nichtbeachtung des Umstandes, dass auch das eifrigste Mitglied des Bundes unter Umständen dringende Gründe haben kann, einer bestimmten örtlichen Organisation, auch wenn sie an seinem Wohnort ihren Sitz hat, sich nicht anzuschliessen.

Herder hat einmal gesagt, dass er in seiner amtlichen Stellung als Generalsuperintendent „immer wägen und stets die lindeste Einkleidung suchen müsse“. Dazu zwang ihn der Wunsch seiner Regierung, der bei seiner Berufung zum Ausdruck gekommen war; aber er selbst hatte auch bei den wiederholten vergeblichen Versuchen, von Bückeburg fortzukommen hinreichend Gelegenheit gehabt, zu beobachten, wie gross der Einfluss der strenggläubigen Vertreter der Kirche war, und er wusste genau, dass unter den Gründen, die gegen ihn ins Feld geführt wurden, eben seine Zugehörigkeit zur Sozietät eine erhebliche Rolle spielte. Hamann hatte ihn ja noch vor wenigen Jahren öffentlich als „Ritter vom Rosenkreuz“ gekennzeichnet und damit doch zugleich auch von seinem Standpunkt aus eine Warnung ausgesprochen, die nach Wiederherstellung der Freundschaft doppelten Nachdruck gewinnen musste. Zu dem Allen aber kam die Stimmung der Frauenkreise, in deren Umgebung Herder lebte; insbesondere war Karoline mehr oder weniger gegen jede Verbindung, die den Frauen und zumal ihr selbst, nicht die gleichen Rechte einräumte, und deren Angehörige möglicherweise einen Einfluss gewinnen konnten, der ihrer Ansicht nach anderen Personen allein zukam.

Man hat sich, um seine Fernhaltung von der Loge Amalia zu erklären, auf die abfälligen Urteile berufen, die Herder wiederholt über Geheimbünde abgegeben hat, und diese Urteile zugleich auf die Freimaurer bezogen. Wie kommt es aber, dass Herder gelegentlich ausdrücklich sagt, dass das Geheimnis der Gesellschaft — er meint die Gesellschaft der Freimaurer — längst bekannt und ihre Geschichte nur ein Familiengeheimnis sei[1]) und dass er an verschiedenen anderen Stellen die Sozietät der Maurer nicht eine geheime, sondern eine unsichtbare Gesellschaft

[1]) In den Gesprächen über Freimaurerei. Näheres darüber in den M.H. der C.G. Bd. XII (1903), S. 202.

nennt[1]), die die üblichen Kennzeichen des Geheimbundes (unbekannte Obere, verschleierte Ziele und Absichten, Ausschliessung staatlicher Aufsicht u. s. w.) nicht an sich trage[2]). Es gab zu Herders Zeit geheime Verbindungen genug, die, auch wenn sie sich gewisser maurerischer Formen bedienten, mit dem Orden, dem Herder selbst angehörte, nichts gemein hatten, und wir wissen, dass viele andere thätige Freimaurer mit denselben Ausdrücken gegen diese Geheimbünde geeifert haben, wie Herder. Gleichwohl mag es sein, dass bei Herder, der gelegentlich gegen Alles und Alle seine üble Laune hervorgekehrt hat, zeitweilig Verstimmung auch gegen die eigene Brüderschaft vorhanden gewesen ist, und es ist wohl denkbar, dass er zeitweilig in dem Bunde keineswegs das bestmögliche Organ für die Durchführung der Humanität, wie er sie wünschte, erkannt hat. Gleichwohl ist sicher, dass Herder eben für die Humanität allezeit eingetreten ist und dass er ebenso von den Mitgliedern stets als einer der ihrigen anerkannt worden ist.

Es verdient doch Beachtung, dass aus dem Kreise der Mitglieder in Weimar nicht eine einzige Äusserung vorliegt, die Herders Fernhaltung missbilligt oder daraus weitere allgemeine Schlüsse gezogen hätte; man hat das den späteren Biographen überlassen, die die Verhältnisse nicht kannten, die Mitglieder selbst haben die Gründe gewürdigt. Hielt doch vom ersten Tage an der Geheimrat von Dalberg, der von Erfurt aus vielfach in der Weimarer Loge verkehrte, die regelmässige Verbindung mit Herder aufrecht.

---

[1]) Tatsache ist, dass die „Society of Masons“ und alle mit ihr in geschichtlichem Zusammenhang stehenden älteren Sozietäten mit Nachdruck die Behauptung abgelehnt haben, dass sie ein Geheimbund seien und dass sie sich amtlich nie eine „geheime Gesellschaft“, wohl aber sehr oft eine „unsichtbare Gesellschaft“ genannt haben. — Auch die Sozietät des „Palmbaums“ hat den von Gegnern gemachten Vorwurf abgewiesen, dass sie ein Geheimbund sei. Die Sozietät wollte nur in dem Sinne eine geschlossene Gesellschaft sein und Geheimnisse haben, wie jede Familie, viele Erwerbsgesellschaften und manche staatliche Behörden und kirchliche Verbände (ich erinnere an die Tertiarier der katholischen Kirche) noch heute Geheimnisse haben, ohne geheime Verbände und Gesellschaften zu sein.

[2]) Das Kgl. Edikt d. d. Berlin vom 20. Oktober 1798, durch das der Freimaurer-Orden anerkannt und bestätigt wird, giebt als Kennzeichen der verbotenen geheimen Gesellschaften an: 1. Politische Ziele und Absichten, 2. unbekannte Obere, 3. unstatthafte Verpflichtungen der Mitglieder.



Karl von Dalberg war getreu den Überlieferungen seines Hauses, dessen Glieder schon seit den Zeiten Johann von Dalbergs († 1503) in die Geschicke der alten Kultgesellschaften oft tief eingegriffen hatten, frühzeitig der neuen Sozietät als Mitglied beigetreten; diese hatten an ihm eine ausgezeichnete Erwerbung gemacht. Dalberg, der 1762 zu Heidelberg Doktor der Rechte und 1772 Wirklicher Geheimer Rat und Statthalter zu Erfurt geworden war (er wurde später durch den Einfluss Friedrichs des Grossen und des Kaisers Fürstbischof von Mainz), war gleich ausgezeichnet als Mensch wie als Verwaltungsbeamter und Regent und verband mit seinen lebhaften Interessen für Handel, Gewerbe und Landwirtschaft auch eine rege und tätige Anteilnahme für Kunst und Wissenschaft, sowie ein eifriges Streben, die Weltanschauung des Humanismus, von der er tief durchdrungen war, auch durch eigne wissenschaftliche Arbeiten zu fördern. Wenn er auch zu voller philosophischer Durchdringung der hier vorliegenden Probleme nicht imstande war, so reichten seine Kenntnisse doch aus, um mit Herder in einen Ideenaustausch einzutreten, der beide Männer geistig gefördert hat.

Bald nach Herders Ankunft in Weimar lernten beide Männer sich persönlich kennen, ohne dass wir den Ort der wichtigen Begegnung angeben können. Dieser Unterredung folgten dann weitere, sowie namentlich ein lebhafter Briefwechsel, der bereits im Januar 1777 begann und mit einigen längeren Unterbrechungen bis 1797 in gleichbleibender brüderlicher Freundschaft fortgedauert hat. „Herder“, hat Dalberg einst geäussert, „fliegt kühn und hoch, hat Adlers Aug' und unermessenen Gesichtskreis.“ Dalberg beschäftigte sich in jenen Jahren mit Gedanken über das Weltall und über die All-Eins-Lehre, die ihn unter den Anschauungen der alten Kultgesellschaften besonders angezogen zu haben scheint; er entschloss sich, seine Gedanken in einem Buche zusammenzufassen, und so erschienen im Frühjahr 1777 seine „Betrachtungen über das Universum“, die im Laufe der nächsten Jahrzehnte sechs Auflagen erlebten. Herder setzte sich alsbald mit diesem ihn stark beschäftigenden Werke in einem Aufsatze: „Zu K. v. Dalbergs Betrachtungen über das Universum“ auseinander[1]) und ging dabei

[1]) Sämtliche Werke (Cottaische Ausgabe) Zur Philos. XV, 357 ff. In der Hempelschen Herder-Ausgabe XVII, 457 ff.

auf den Gedanken Dalbergs ein, der das ganze System der Schöpfung auf das Gesetz der „Ähnlichwerdung“ zurückzuführen suchte. Herder suchte ebenfalls am Leitfaden der Analogie das natürliche und geistige Geschehen unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen; dabei war er geneigt, in der Art der christlichen Gnosis die Ökonomie des Kosmos als einen Erlösungsvorgang zu fassen und die Heilsökonomie des Christentums kosmologisch zu verstehen.

In Weimar selbst war es namentlich Wieland († 1813), zu dem Herder ein freundliches Verhältnis gewann, welches bis zu dem Tode Herders fortgedauert hat, ohne freilich je den Charakter inniger Freundschaft anzunehmen. Wieland, der seit seinem Aufenthalt im Hause Bodmers, des Altmeisters der älteren Sozietäten, den letzteren, die Bodmer als „Gesellschaft der Maler“ nach dem Vorbild der italienischen Akademien reorganisiert hatte, sehr nahe stand, war durch den Einfluss des kurmainzischen Statthalters Josias von Schmidburg, des Amtsvorgängers Dalbergs, im Jahre 1769 nach Erfurt berufen worden und von da im Jahre 1772 als Hofrat und Erzieher der beiden Söhne der Herzogin Amalia nach Weimar gekommen. Hier erwarb er sich das volle Vertrauen des Hofes und der ganzen Weimarer Gesellschaft und übte durch den „Teutschen Merkur“ dreissig Jahre lang (1773—1803) einen starken Einfluss auf die deutsche Litteratur und die deutsche Bildung. Indem Herder ein treuer Mitarbeiter des Merkur wurde, ergab sich von selbst ein geistiger Verkehr, mit dem auch gelegentlich ein geselliger Hand in Hand ging.

Wieland, der übrigens gleichfalls mit Dalberg befreundet war, hielt es ebenso wie Herder einstweilen für angemessen, der neuen Sozietät gegenüber, die sich in der Loge Amalia zusammengefunden hatte, eine wohlwollende Neutralität zu bewahren. Beide aber konnten und wollten sich der freundschaftlichen Berührung mit den Mitgliedern um so weniger entziehen, weil die Loge damals immer mehr in den Mittelpunkt des geistigen und gesellschaftlichen Lebens in Weimar trat.

Eben in dem Jahr von Herders Ankunft war die Loge durch einen Besuch des jungen Erbprinzen Ludwig von Hessen-Darmstadt, des nachmaligen Landgrafen Ludwig, Bruders der Herzogin Luise von Weimar, ausgezeichnet worden, der 1771 Mitglied des Bundes geworden war, und die Stellung der Loge

im gesellschaftlichen Leben hob sich von Jahr zu Jahr. Wer die Lebensgeschichte Herders näher kennt, dem begegnen in der Zahl der Mitglieder jener Jahre sehr viele wohlbekannte Namen, von denen hier nur die folgenden kurz genannt sein mögen. Die Leitung der Loge Amalia lag in den Händen des Staatsministers Freiherrn von Fritsch und des Kammer-Präsidenten von Kalb, sowie des Geheimen Regierungsrats Ernst Karl Const. von Schardt, der das Amt des Redners inne hatte, desselben Schardt, mit dem Herder stets freundliche Beziehungen unterhielt und dessen Gattin eine fleissige Besucherin des Herderschen Hauses war. Ferner begegnen uns Friedr. Wilh. Ludwig von Beulwitz, damals Reg.-Assessor in Rudolstadt, der Freiherr Joh. Adolph Ludw. von Stein, der Frhr. Fr. Chr. Ekbrecht von Dürkheim, Wirklicher Geh. Rat, Friedr. Karl und Friedr. Hartmann von Witzleben, Joh. Karl Aug. Musaeus, der Herausgeber der Volksmärchen, Friedr. Justin Bertuch, Frhr. J. J. von Lyncker, Frhr. Leonh. von Klinkowström, Herzogl. Hofmarschall in Weimar, der Prof. der Physik in Jena Lor. Joh. Dan. Succov, der Kammerherr Wilh. Heinr. von Münch, der Geh. Rat von Eyben in Meiningen, der Kammerjunker Ernst Aug. von Moltke, Friedr. Calisius, Frhr. v. Calisch, Georg Friedr. von Boyneburg, Friedr. S. von Rothmaler, Carl Heinr. Ludw. Jacobi, damals Studierender der Rechte, Carl Josias Frhr. von Schmidburg, schon seit 1765 Mitglied, der Maler G. M. Krause, die Doktoren der Medizin Buchholz, Wilh. Müller, Ambr. Mich. Sivert und Nic. Nicolai, der Frhr. Franz Paul Christ. von Seckendorf, Reg.-Rat in Weimar, Friedr. Ludw. von Holleben, Chr. Aug. von Arnswald, Gräflich Stollbergischer Hofmeister, Frhr. F. G. von Werthern und viele Andere, deren Zahl sich von Jahr zu Jahr vermehrte und die bei ihren Versammlungen nach damaligem Brauch sehr oft den Besuch angesehener Mitglieder aus anderen deutschen Logen empfingen. Später schlossen sich derselben Loge auch einige anderwärts aufgenommene Mitglieder an, darunter der nachmals durch seine reformatorische Thätigkeit im Schulwesen des preuss. Staates berühmt gewordene Johannes Schulze, der Frhr. von Egloffstein, der Kammerdirektor Riedel († 1821), von Einsiedel, J. J. C. Bode, Karl August Böttiger († 1835), von Conta, Weyland, Kästner u. a. m.

Herder hat thatsächlich in jedem Zeitabschnitt seines Lebens, auch in Weimar, seine wichtigsten und für ihn wertvollsten Beziehungen unter thätigen Maurern gehabt. Dass sein Fernbleiben von den Logen-Versammlungen in Weimar[1]) nichts weniger als eine Lossagung vom Bunde bedeutete und bedeuten sollte, erhellt aus den Ereignissen der späteren Jahre und wird durch die Thatsache bestätigt, dass er von Weimar aus zu Gotha an den Zusammenkünften einer „Verbindung“ teilnahm[2]), die zwar nach dem damaligen Sprachgebrauch sich von der Freimaurerei unterschied und sich einen Orden nannte, die aber doch mit diesem in einem organischen Zusammenhang stand, und dass er in dieser „Verbindung“ — das bestätigt Herder selbst — alle Stufen und Grade durchlaufen hat. Diese in aller Stille vollzogenen und sorgfältig bis zur Gegenwart geheim gehaltenen Thatsachen und Ereignisse erklären sich auf folgende Weise.

Schon seit den Tagen Herzogs Ernst des Frommen von Sachsen-Gotha, der im Jahre 1619 Mitglied der Gesellschaft des Palmbaums geworden war — später waren die Herzoge Johann Philipp und Johann Ernst seinem Beispiel gefolgt[3]) — hatten die älteren Sozietäten unter den Fürsten dieses Hauses thätige Förderer besessen. Als nun die Sozietätsbewegung in der Form der „britischen Schule“ seit dem Beitritt Friedrichs des Grossen einen neuen Aufschwung nahm, da vollzogen auch die drei Söhne des Herzogs Friedrichs II. von Gotha, des Enkels Ernsts des Frommen, nämlich die Prinzen Ludwig Ernst,

---

[1]) Johannes Schulze war seit jungen Jahren ein begeisterter Freimaurer und ist es auch geblieben und hat selbst noch in Coblenz, wo er Redner war, eifrig mitgearbeitet. Aber — so erzählt Schulze selbst — diese Tätigkeit fand mehr und mehr das Missfallen seiner Frau, die seinen Zusammenhang mit einer ihr selbst unzugänglichen Gesellschaft missbilligte. Da stellte Schulze allmählich den Besuch der Versammlungen ein, dessen Fortsetzung den häuslichen Frieden bedrohte. Varrentrapp, Johannes Schulze, Lpz. 1889, S. 217.

[2]) Die Tatsache, dass das Wort „Verbindungen“ damals zur Bezeichnung aller sogen. „geheimen Gesellschaften“ angewandt zu werden pflegte, ergiebt sich u. a. aus dem Edikt vom 20. Okt. 1798 „wegen Verhütung und Bestrafung geheimer Verbindungen“. Zur Bezeichnung der Kirche wird das Wort nie angewandt.

[3]) G. Krause, Fürst Ludwig zu Anhalt, Bd. III (1879) S. 323 ff.

Moritz und Johann Adolf ihren Anschluss an die neue Sozietät, der sie als eifrige Mitglieder bis zu ihrem Tode angehört haben. Der älteste Sohn Friedrichs II., nämlich Friedrich III., hatte der neuen Gesellschaft, die sich erst nach seinem Tode († 1732) ausbreitete, natürlich nicht beitreten können, dagegen wurden dessen Söhne Herzog Ernst II. († 1804), sowie Prinz August von Gotha († 1806) frühzeitig in aller Form Mitglieder.

Dem Beispiele ihrer Fürsten folgten in Gotha eine Reihe angesehener Geschlechter, deren Vorfahren ebenso wie die fürstlichen Ahnherrn Angehörige der älteren Gesellschaften gewesen waren und von denen hier nur die Familien von Einsiedel und Gotter genannt sein mögen. Georg Haubold von Einsiedel war im Jahre 1627 der Akademie des Palmbaums beigetreten, und nach ihm waren Heinrich Friedrich und Curt von Einsiedel ebenfalls Mitglieder geworden[1]).

Unter der Regierung Herzog Ernsts des Frommen hatten auch der Generalsuperintendent Johann Christian Gotter und später dessen Sohn Johann Michael Gotter, zuletzt Kammerdirektor in Gotha, zu den älteren Sozietäten nahe Beziehungen besessen. Des letzteren Sohn Gustav Adolf von Gotter[2]), der zu seiner Ausbildung lange in Holland, England und Frankreich gelebt, dann zuerst in Wien als Gehülfe seines Vaters sich in Staatsgeschäften bewährt hatte[3]) und von Friedrich dem Grossen sofort nach seiner Thronbesteigung als Oberhofmarschall nach Berlin berufen worden war, hatte auf seinem Schlosse Molsdorf bei Gotha im September 1741 den

---

[1]) G. Krause a. a. O.

[2]) Über Graf Gustav Adolf von Gotter, den nachmaligen preussischen Minister, s. Allg. deut. Biographie IX, 451 ff.

[3]) In der Nähe seines Gutes Molsdorf gründete der Graf ein Dorf, Neugottern, wo sich die mährischen Brüder ansiedelten; sie änderten den Namen in Gnadenthal, und die gothaische Regierung nannte es später Neu-Dietendorf, wie es noch heute heisst. Es wäre der Mühe wert, den Beziehungen der Brüdergemeinden zu dem Grafen einmal genauer nachzugehen — Über die merkwürdigen Beziehungen der Sozietäten der böhmischen Brüder zu den älteren Kultgesellschaften siehe Ludw. Keller, Die Sozietäten und Kollegien der böhmischen Brüder in den M.H. der C.G., Bd. XI (1902), S. 231 ff. — Auch Polycarp Müller, der Nachfolger Zinzendorfs, hatte zu den Kultgesellschaften Beziehungen. Die Stellung des Comenius, des letzten Bischofs der Brüder, ist ja bekannt genug.

Herzog Karl Friedrich von Meiningen zum Maurer aufgenommen [1]).

Nach und vielleicht neben einigen weniger bekannten Logen, die uns frühzeitig in Gotha begegnen, konstituierte im September 1774 die Grosse Landesloge von Deutschland eine solche unter dem Namen „Zum Rautenkranz“, die durch den Beitritt der Prinzen Ernst und August von Gotha besondere Bedeutung gewinnen sollte und der dann auch die Herren von Hardenberg, von Gablenz, von Ziegler, von Helmolt, Schlichtegroll und andere beitraten und in der August von Einsiedel als Gast verkehrte [2]).

In den beiden Fürsten hatte die neue Sozietät Mitglieder von hervorragenden Eigenschaften des Geistes und des Gemüts gewonnen. Herzog Ernst gilt mit Recht als einer der grössten Wohlthäter seines Landes, dessen ernste Religiosität und dessen wissenschaftlicher Sinn — er beschäftigte sich namentlich mit Astronomie und Mathematik — ebenso wie seine Thätigkeit für die Volkserziehung bekannt sind und der in jeder Weise ein würdiger Nachfolger seines berühmten Vorfahren gleichen Namens gewesen ist. Daneben wusste er der Geistesfreiheit in seinem Lande eine Stätte zu bereiten und blieb deren Schützer auch in einer Zeit — er nahm bekanntlich den von der Gesellschaft Jesu verfolgten Ingolstädter Professor Weishaupt im Jahre 1785 bei sich auf — wo selbst für einen deutschen Fürsten viel Entschlossenheit dazu gehörte, den starken Mächten, die sie bedrohten, Trotz zu bieten.

Prinz August aber, der durchaus von den gleichen Zielen erfüllt war, unterstützte seines Bruders Bestrebungen um so wirksamer, je mehr er von den Rücksichten eines regierenden Herrn frei war und je unbefangener er sich den Freunden nähern konnte.

---

[1]) Diese Aufnahme fand auf einem Landsitz bei Gotha, in Siebleben oder Günthersleben, unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses statt; beteiligt waren ausser dem Grafen Gotter die Herren von Eichstädt, von Stangen, der Kriegsrat Kircheisen, der holländische Leutnant Sarry und Andere; auch die Familie Bachofen von Echt hat sich frühzeitig an der neuen Sozietät beteiligt.

[2]) Letztere Nachricht nach handschriftlichen Quellen im Archiv der Loge zu Gotha auf Grund freundlicher Mitteilungen des Herrn Landrichter R. Böttner, dem ich auch einige weitere Notizen verdanke.



Seitdem Herzog Ernst II. im Jahre 1775 die Würde des Grossmeisters der Grossen Landesloge von Deutschland als Nachfolger von Zinnendorfs übernommen hatte, liefen in Gotha sehr wichtige Fäden zusammen und viele Mitglieder aus den Nachbarorten, die der Lehrart der sogenannten strikten Observanz anhingen — auch Herder gehörte dazu — suchten und fanden die ihnen lieb gewordenen Formen am meisten eben in Gotha wieder. Auch der Freiherr von Dalberg fühlte sich in jenen Jahren besonders nach Gotha hingezogen.

Beide gothaische Fürsten hatten frühzeitig mit den geistig führenden Männern des Maurerbundes Fühlung genommen und insbesondere scheinen zu Joh. Christoph Bode sehr früh Beziehungen freundschaftlicher Art vorhanden gewesen zu sein. Auch mit dem Weimarschen Hofe sowie mit den dort weilenden Dichtern und Gelehrten unterhielten sie Verkehr, besuchten auch gelegentlich die Versammlungen der seit dem Jahre 1764 in Weimar thätigen Loge.

Da fügte es sich nun, dass Herder im Jahre 1777 zu Tiefurt den Freiherrn August von Einsiedel kennen lernte und dass sich daraus ein Freundschaftsverhältnis entwickelte, das durch den vortrefflichen Friedrich Hildebrand von Einsiedel († 1828 als Appellationsgerichtspräsident in Jena), der seit 1775 Kammerherr der Herzogin Amalie von Weimar war, weiter befestigt wurde[1]).

In demselben Jahr traf Prinz August von Gotha zu Pyrmont mit Herder zusammen und auch zwischen diesen beiden Männern war bald eine innige Annäherung hergestellt; auf des Prinzen August Einladung fuhren beide nach Beendigung der Kur in des Prinzen Reisewagen gemeinsam nach Gotha zurück und Herder weilte einige Zeit als Gast am fürstlichen Hofe, wo er den Gothaer Freunden, darunter auch dem Minister von Frankenberg, näher trat. Von dieser Zeit an sehen wir Herder ebenso wie Bode und andere in Weimar lebende Freimaurer häufiger in Gotha verkehren, so z. B. zu Johanni 1785[2]), dann wieder 1788 und öfter, und es ist äusserst merkwürdig, dass Herder seit jenen Jahren in dem Briefwechsel der Mitglieder unter dem Namen Damasus Pontifex erscheint, einem Namen, den er bis um 1785 nicht besessen hatte[3]).

---

[1]) Über ihn s. Allg. deut. Biogr. V, 761.

[2]) Nach handschriftlichen Quellen im Archiv der Loge zu Gotha.

[3]) Nach handschriftlichen Quellen im Archiv der Loge zu Gotha.

Herder nahm bei seinen Gothaer Besuchen an Zusammenkünften teil, die in einem herzoglichen Gartenhause stattfanden; welcher Art diese Versammlungen gewesen sind und welchen Zwecken sie dienen sollten, darüber liegen freilich keine Aufzeichnungen vor[1]).

Gerade das Jahr 1777 war aus Gründen, die hier nicht näher erörtert werden können, für die Entwicklungsgeschichte des Bundes ein sehr wichtiges Jahr, und die Städte Gotha, Weimar und Braunschweig waren die Orte, wo entscheidende Ereignisse sich vollzogen.

Neben den Häusern Sachsen-Gotha und Sachsen-Weimar war das Haus Braunschweig ebenso wie an der älteren so auch an der neueren Sozietäts-Bewegung besonders stark beteiligt. Nachdem Herzog Friedrich Ulrich von Braunschweig im Jahre 1621, Herzog Georg im Jahre 1634, Herzog August ebenfalls 1634 und Herzog Christian Ludwig seit 1642 Mitglieder der „Deutschen Gesellschaft“ geworden waren, hatten ihre Nachkommen frühzeitig sich der neuen Gesellschaft zugewandt und zwar waren, soviel heute bekannt, zuerst der Urenkel jenes Herzogs August, nämlich der Herzog Karl von Braunschweig-Wolfenbüttel und Albrecht, sowie Karls Söhne Friedrich und Leopold zu derselben in Beziehung getreten bezw. dessen Mitglieder geworden.

Im Jahre 1777 nun hielt Herzog Ferdinand, der Schwager Friedrichs des Grossen, der damals Grossmeister im System der strikten Observanz war, es für wünschenswert, mit angesehenen Freunden in Gotha und Weimar zusammenzutreffen, und nachdem er am 23. Februar 1777 die Loge in Gotha besucht hatte, war er am 4. März Gast der Loge Amalia. Herzog Karl August von Sachsen-Weimar, der alsbald nach seinem Regierungs-Antritt, nämlich am 3. September 1775, das Protektorat über die Loge übernommen hatte, zeichnete die Festtafel, die im Anschluss an

---

[1]) In einem Gartenhause „am herzoglichen Küchengarten“ fanden in enen Jahren maurerische Versammlungen unter Teilnahme des Herzogs Ernst II. und des Prinzen August statt. S. Reichard, Versuch einer Geschichte etc. Gotha 1824, S. 27. Ob dieses Gartenhaus mit dem Gartenhause dentisch ist, in dem Herder zu Gast gewesen ist, habe ich nicht feststellen können; doch ist es mehr als wahrscheinlich. — Übrigens kam in jener Zeit die Abhaltung maurerischer Zusammenkünfte in Gartenhäusern häufig vor.



die Versammlung stattfand, nebst der Herzogin Mutter Amalia und deren Bruder Constantin durch seine Anwesenheit aus. Im gleichen Jahr fanden dann auch in Leipzig wichtige Beratungen und Versammlungen unter Teilnahme der gothaischen Fürsten und angesehener Männer wie von Zinnendorf und von der Goltz statt.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die führenden Männer sich von der litterarischen Mitwirkung eines so angesehenen, sachkundigen und scharfsinnigen Gelehrten, wie Herder es war, viel versprachen; das wird um so gewisser, wenn man sich gegenwärtig hält, dass das Ansehen, das Herder unter den Mitgliedern aller damals bestehenden Lehrarten genoss, ein sehr grosses war, und dass die Stellung, die er einerseits gegen die seichten Aufklärungs-Apostel und andererseits gegen die alchymistischen Schwärmer genommen hatte, ihm bei massvoll denkenden Fürsten viel Sympathien verschafft hatte.

Gerade Prinz August war in seiner Gesinnung wie in seinem Charakter ein Mann ganz nach Herders Herzen und ein Freund, wie ihn dieser brauchte; die herzlichste und gutmütigste Anteilnahme wandte der schwächliche und kränkliche Mann dem stets klagenden Herder in unverwüstlicher Heiterkeit und Laune zu und freute sich über jedes neue Buch des Gelehrten in anspruchsloser Hochschätzung. Er versuchte sich wohl selbst auf dem litterarischen Felde und nannte sich „Herders Kollegen“; so führte er den schwierigen Poeten im Interesse der Sache, der beide dienten, zu den Zielen, die ihm vorschwebten. Und so stellte sich zu den gothaischen Fürsten und dessen Ministern wie Frankenberg ein Verhältnis her, wie Herder es zum Herzog Karl August und zu dessen Regierungsvertretern niemals gefunden hat.

Schon bald nachdem er diese Bekanntschaft gemacht hatte und kurz nach der Rückkehr von Gotha schrieb Herder unter dem 25. September 1777 an Friedrich Hartknoch in einem Sinne, der deutlich erkennen lässt, dass er sich trotz seiner damaligen Weimarer Vereinsamung von Freunden gehoben und getragen fühlte. „Seitdem ich“, schreibt er, „in Sachsen bin, mehr Menschen kenne und von mehreren gekannt werde, geprüfter, reifer und stärker werde, soll hoffentlich jetzt ein zweites Mannesalter meines Lebens beginnen“. Und es begann wirklich.

Es fügte sich günstig für Herder, dass zu Ende 1778 oder zu Anfang 1779 Johann Joachim Christoph Bode († 1793), von Hamburg nach Weimar übergesiedelt war. Auf den Wunsch der ihm nahe befreundeten Witwe des dänischen Staatsmanns Grafen Johann Hartwig Ernst von Bernstorff († 1772), des grossen Menschenfreundes und ersten Förderers unserer klassischen Dichtung, war er mit ihr nach Weimar gezogen, obwohl ihm seine unabhängige Lebenslage gestattete, sich jeden anderen Ort zu wählen.

Bode war der intimste Freund Lessings und schon als solcher in Herders Augen ein wertvoller Zuwachs der Weimarer Gesellschaft; aber auch als geistvoller Übersetzer englischer und französischer Werke — er beschäftigte sich damals mit seiner später erschienenen musterhaften Montaigneübersetzung — und als Freund Klopstocks und des ganzen Hamburger Kreises, mit dem ja auch Herder Fühlung besass, musste er um so mehr willkommen sein, weil er durch sein liebenswürdiges und geschicktes Wesen eine nicht gewöhnliche Fähigkeit besass, Unebenheiten zwischen schrofferen Charakteren auszugleichen.

Bodes erste Schritte in Weimar waren, dass er einerseits die freundschaftlichen Beziehungen zu Herder wieder aufnahm und dass er andererseits Anschluss an die Loge Amalia suchte. Gleich bei dem grossen Fest, das diese im Jahre 1779 aus Anlass der Geburt des ersten Kindes des Herzogs Karl August veranstaltete — es war die im Jahre 1784 wieder verstorbene Prinzessin-Tochter — ward Bode eingeführt. Dabei verdient es indessen bemerkt zu werden, dass auch bei Bode, ähnlich wie bei Herder, gewisse Bedenken gegenüber der Loge Amalia frühzeitig bemerkbar sind, Bedenken und Stimmungen, die im Jahre 1782 auf Bodes Veranlassung die einstweilige Unterbrechung aller Weimarer Versammlungen herbeiführten, und dass Bode wie Herder sich gern bei den Brüdern in Gotha einfanden.

In Herders Gemüt, das sich ja so leicht von Menschen seiner Umgebung angekältet fühlte, behauptete ein in der Ferne lebender Freund ein in allen Stimmungen gleichbleibendes Ansehen, nämlich Lessing. Fast genau seit der Zeit, wo Bode in Weimar anwesend war, ergab sich die wichtige Thatsache, dass der seit langen Jahren ruhende Briefwechsel zwischen beiden Männern.

wieder aufgenommen ward, der dann bis zu Lessings Tod im Jahre 1781 mit regstem Eifer fortgesetzt ward.

Alles, was Lessing schrieb und veröffentlichte, war für Herder ein Gegenstand ernsten Nachdenkens und höchster Beachtung. Den Nathan hatte er mit dem grössten Anteil gelesen und wieder gelesen und selbst gegenüber Hamann im Frühjahr 1779 mit Entzücken gerühmt. Für ununterscheidbar allerdings galten ihm die drei Ringe keineswegs, aber das Kennzeichen der Echtheit war doch auch für ihn die Kraft, die sich in der Liebe bewährt. Die Urteile, die er bei dieser Gelegenheit über das Wesen des Christentums abgiebt, knüpfen unmittelbar an die Auffassungen der Rigaer Zeit wieder an.

Im Jahre 1778 hatte Lessing seine Gespräche „Ernst und Falk“ zu Wolfenbüttel erscheinen lassen, die, wie Erich Schmidt sagt[1]), neben dem Nathan und der Erziehung des Menschengeschlechts Lessings „leuchtendes und mahnendes Vermächtnis“ darstellen. Es war nach der Stellung Herders zu dem Verfasser aus mehr als einem Grunde selbstverständlich, dass nicht bloss die Thatsache der Lessingschen Beschäftigung mit diesem Gegenstande auf Herder Eindruck machte. In Letzterem wurden durch diese „Gespräche für Freimaurer“ liebgewordene Erinnerungen wieder wach und der Gedanke lag für Herder ausserordentlich nah, auf Grund der eigenen Forschungen in die Erörterung der ihn so sehr bewegenden Fragen durch eine eigene Publikation einzugreifen. Wir wissen nicht, weshalb er den Gedanken nicht schon damals zur Ausführung gebracht hat, sicher ist aber, dass er nun auch seinerseits anfing, sich mit dem Zweck und der Geschichte der „rüstigen Verbrüderung“, der Lessing nach Herders Ausdruck eine „so grosse, so feine Absicht unterlegte“, wieder eingehend zu beschäftigen. War doch die Geschichte der Gesellschaft — Herder spricht meist einfach von der „Gesellschaft“, gebraucht aber gern auch den Ausdruck „Verbindung“ — für ihn sein ganzes Leben hindurch von äusserstem Interesse.

Herder hatte in Erfahrung gebracht, dass Lessing von seinen fünf „Gesprächen für Freimaurer“ zunächst nur drei hatte drucken lassen; daraufhin bat er lezteren am 29. April 1780 — es waren die Wochen, in denen Goethe seinen Anschluss an die Loge Amalia zu Weimar vollzog — um Zustellung der handschriftlichen

[1]) Lessing, 2. Aufl. (Berlin 1899), II, 421.

Ausfertigung der beiden andern, und er erhielt sie mit Lessings Brief vom 25. Juni 1780. Der Eindruck, den er empfing, war so nachhaltig, dass er seitdem, wie er selbst erzählt, über die Frage des Ursprungs „nachgedacht und gehandelt“ und emsige Nachforschungen in grossen Bibliotheken angestellt hat, Nachforschungen, deren Früchte allerdings erst später litterarisch Gestalt gewannen. Der Gedanke, im Anschluss an Lessings Arbeiten in die Erörterung der Frage einzugreifen, trat durch des letzteren Ableben († 15. Februar 1781) vorläufig in den Hintergrund. Der Eindruck dieser Thatsache auf Herder war ein tiefer. Beim Eintreffen der Todesnachricht kam ihm zum Bewusstsein, wieviel ihm der Entschlafene gewesen war; hundert, ja tausend, sagt er, seien ihm mit diesem Manne gestorben: „Ich kann nicht sagen“, schreibt er noch gegen Ende des Jahres 1781 an Gleim, „ich kann nicht sagen, wie mich sein Tod verödet hat; es ist, als ob dem Wanderer alle Sterne untergehen und der dunkle wolkigte Himmel bliebe.“ Und in demselben Sinne spricht er sich Mendelssohn gegenüber aus, mit dem er in Erinnerung an die alte Freundschaft von Weimar aus ebenfalls wieder angeknüpft hatte. „Mir ist's noch immer“, so schreibt er, „so leer zu Mute, als ob Wüste, weite Wüste um mich wäre“. Auf diesen Ton war denn auch das „Denkmal auf Lessing“ gestimmt, das er in dem bekannten Aufsatz des „Teutschen Merkur“ vom Jahre 1781 dem Verfasser des Laokoon errichtet hat.

In den meisten Lebensbeschreibungen unserer grossen Dichter und Denker aus der klassischen Zeit tritt die Thatsache stark zurück, dass die deutsche Nation wie die gebildete Welt eine Anzahl ihrer hervorragendsten Leistungen dem durch die Sozietäten vermittelten brüderlich-herzlichen Zusammenwirken, andere sogar insofern unmittelbar deren Mitgliedschaft im Bunde verdankt, als sie für die Arbeiten und Feste oder für die Klarstellung der Grundsätze und der Geschichte des Bundes verfasst und geschrieben worden sind. Der Umstand, dass in den für die breite Öffentlichkeit bestimmten Werken der Entstehungsgrund und die Entstehungsursache oft aus guten Gründen nicht angegeben ist, schafft die Thatsache selbst nicht aus der Welt und überhebt die Geschichtsschreiber, die ihre Helden verstehen und anderen verständlich machen wollen, nicht der Pflicht, ihren Lesern den Sachverhalt in unparteiischer Würdigung rückhaltlos mitzuteilen.

Unzählige Menschen haben sich ähnlich wie Thomas Carlyle, der dies selbst von sich gestanden hat, seit einem Jahrhundert an dem herrlichen Goetheschen Gedichte erquickt und für den Kampf des Lebens gestärkt, das wir, weil seine Geschichte besser als alle Ausführungen ausspricht, was wir meinen, hierher setzen wollen:

Des Maurers Wandeln
Es gleicht dem Leben,
Und sein Bestreben
Es gleicht dem Handeln
Des Menschen auf Erden.

Die Zukunft decket
Schmerzen und Glücke
Schrittweis dem Blicke.
Doch unerschrecket
Dringen wir vorwärts.

Und schwer und schwerer
Hängt eine Hülle
Mit Ehrfurcht. Stille
Ruhen oben die Sterne
Und unten die Gräber.

Betracht sie genauer
Und siehe, es melden
Im Busen der Helden
Sich wandelnde Schauer
Und ernste Gefühle.

Doch rufen von drüben
Die Stimmen der Geister,
Die Stimmen der Meister:
„Versäumt nicht zu üben
Die Kräfte des Guten!

Hier winden sich Kronen
In ewiger Stille,
Sie sollen in Fülle
Die Thätigen lohnen.
Wir heissen Euch hoffen!“

An der Hoffnungsfreudigkeit dieser unsterblichen Verse haben sich, wie gesagt, ungezählte Männer und Frauen erfreut und aufgerichtet, aber in vielen Drucken *fehlt der erste Vers* und die Wenigsten ahnen, welchem besonderen Anlass das Gedicht seinen Ursprung verdankt, ja die Meisten wissen gar nicht, dass sie Goethes berühmten *Maurer-Hymnus* vor sich haben.

Es ist verzeihlich und sachlich auch nicht erheblich, dass die Mehrzahl der Goethe-Leser die Beziehungen und den Ursprung des Gedichts nicht kennt; etwas anderes aber ist es, ob Gelehrte, die in das Verständnis unserer klassischen Litteratur und ihrer geistigen Träger eindringen wollen, an diesen Beziehungen in der Weise vorüberzugehen berechtigt sind, wie es heute meistens zu geschehen pflegt. Man kann nicht ohne Staunen die Art beobachten, wie in der umfangreichen und in mancher Richtung so verdienstvollen Herder-Biographie Rudolf Hayms über Wesen und Geschichte des Maurerbundes abgeurteilt wird und wie stark vergleichsweise diese ganze Bewegung in einer Lebensgeschichte, die so eng mit ihr verknüpft war, in den Hintergrund tritt, während Dinge und Zustände, die für Herders geistige Entwick-

lung nahezu bedeutungslos geblieben sind, in breitester Ausführlichkeit geschildert werden. Durch die gesamte Darstellung Hayms zieht sich das Bestreben, dort, wo die nahen Beziehungen Herders eine Abschwächung nicht zuliessen, eine hergeholte Entschuldigung seines Helden einzuflechten und im übrigen jede üble Laune Herders, die sich nach seinem Naturell gelegentlich gegen Alle und Alles einmal Luft gemacht hat — man denke an die Urteile über die nächsten Freunde selbst in Tagen des innigsten Verkehrs — zu benutzen, um ihn von der Sache loszulösen, ganz zu geschweigen, dass entgegengesetzte Urteile nicht erwähnt und der Kampf Herders gegen die Missbräuche zu einem Kampfe gegen die Sozietät selbst gestempelt wird.

Aber was auf Hayms Biographie zutrifft, trifft in gleicher Weise auf die Darsteller anderer verwandter Lebensläufe zu. Die ausgesprochenen und die angedeuteten Urteile über die Freimaurer sind in bestimmten Kreisen ganz auf den gleichen Ton gestimmt; soweit die bezüglichen Werke von Vertretern der zünftigen Litteratur oder von Geschichtsforschern herrühren, tritt meist eine duldsame Beurteilung der „harmlosen Sonderbarkeit“ zu Tage, soweit protestantisch- bezw. katholisch-theologische Gesichtspunkte mitspielen, pflegt das Gesamt-Urteil auf „thörichte, bezw. gefährliche Geheimbündelei“ zu lauten, fast überall aber kommen, je nach dem Charakter der Darsteller, grössere oder mindere Geringschätzung, in gewissen römisch-katholischen Kreisen aber ein tiefer Hass zum Ausdruck.

Wie diese Ansichten mit der Thatsache in Übereinstimmung zu bringen sind, dass Männer wie Herder, Goethe, Karl August u. A. mit ganzer Seele in dieser Bewegung gestanden und mit Einsetzung ihres Namens für sie wider ihre mächtigen und gefährlichen Gegner gekämpft haben, das überlassen die Biographen meistens dem Urteile der geneigten Leser.

Die erste Schrift, die Herder dem Freunde Hartknoch, der im Jahre 1778 als gern gesehener Gast im Herderschen Hause geweilt hatte, nach längerer Pause wieder anbot, war eine Biographie Valentin Andreaes († 1654), mithin eines Mannes, den Hartknoch ebenso wie Herder schätzte, dessen ehrenvolle Erneuerung beiden am Herzen lag. Aus dem erhaltenen Brief-

wechsel erhellt, dass Hartknoch die Behandlung des Stoffes wünschte und darin mit Herders Wünschen zusammentraf[1]). Mehrere Briefe, die Herder im Jahre 1780 im „Deutschen Museum“ veröffentlichte, beweisen eine vorausgegangene eingehende Beschäftigung mit diesem grossen „Lehrer der echten Menschenliebe und Menschenweisheit“, der einst in seinem scholastischen Jahrhundert wie eine „Rose unter Dornen geblüht habe“.

Dass sich Herder über die engen geschichtlichen Zusammenhänge, die zwischen jener Sozietät, in der Andreae thätig war, und der neueren Gesellschaft herrschten, völlig klar war, beweist sein Hinweis auf die Übereinstimmung der von Andreae gebrauchten Zeichensprache mit der Symbolik, die in Herders Sozietät üblich war. Einer Natur wie Herder, dem die Einheit von Gottinnigkeit und Aufklärung, von Selbstbeherrschung und Freiheit, von Strenge und Weitherzigkeit als Ideal vorschwebte, mussten Männer wie Andreae und dessen Schüler Comenius, in denen diese Einheit von warmem Pietismus und edlem Rationalismus noch vorhanden war, besonders sympathisch sein.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass Hartknochs zweiter Besuch in Weimar im Frühjahr 1780, wo die alten Kampfgenossen unter Herders Dache einige glückliche Wochen verlebten, zugleich diesen litterarischen Plänen gegolten hat. Aber man kam nicht sofort zum Abschlusse und die weiteren Verhandlungen, die Herder im Herbst 1780 durch seine Gattin mit Hartknoch führen liess, scheiterten an der Höhe der Honorarforderungen, die Karoline im Interesse ihres Haushalts stellte. Während auf diese Weise die Wünsche beider Männer nicht in Erfüllung gingen und die Brüder nicht die Genugthuung erlebten, dass Herder dem grossen Vorläufer ein Denkmal errichtete, reiften zwei andere Werke, die sich wieder dem Gebiete der Theologie im engeren Sinne zuwandten.

Gerade in der Zeit, in der Herders gesellige Vereinsamung in Weimar mehr und mehr zunahm, hatte sich ein junger Student der Theologie aus Göttingen, der Bruder des bekannten Historikers Johannes Müller, J. G. Müller, in Herders Hause eingefunden,

[1]) Näheres darüber bei Keller, Johann Gottfried Herder und Valentin Andreae in den M.H. der C.G. Bd. XII (1903) S. 156 ff. — Merkwürdig ist die Hindeutung Herders auf die Andreae bekannte und von ihm geübte Symbolik mit der in anderen „Verbindungen“ (a. O. S. 164).



um sich Anweisungen für den Gang seiner Studien von dem berühmten Manne zu erbitten. Beide Herders, besonders auch Karoline, hatten an dem jungen Manne Wohlgefallen gefunden und es entwickelte sich eine Freundschaft, die zu öfteren Hausbesuchen und einem Winteraufenthalte Müllers in Herders Familie führte. Aus diesem Verkehr nun erwuchsen die „Briefe das Studium der Theologie betreffend“, die in vier Teilen in den Jahren 1780 und 1781 bei Karl Ludwig Hoffmann in Weimar erschienen sind.

Es waren die Jahre, wo, wie gesagt, Andreae in Herders Gesichtskreis getreten war und wo, gleichzeitig mit diesem, das Andenken an Leibniz und Shaftesbury mit voller Stärke in seiner Seele wieder lebendig geworden war. Nicht genug konnte er beide Männer den Jüngern der Theologie empfehlen, für die die Briefe bestimmt waren. Es war eine durch die Überlieferung vermittelte Geistesverwandtschaft, die den genialen Lehrling zu den genialen Meistern zog. Über Herders Verehrung für Leibniz haben wir schon oben gehandelt; bemerkenswerter noch ist seine Vorliebe für Shaftesbury, den „liebenswürdigen Plato Europas“, dessen begeisterte Gottes- und Tugendlehre er den jungen Theologen als Vorbild hinstellt; er scheute sich nicht, sich schützend vor den „Deisten“ zu stellen, den die Gegner zum „Atheisten“ und „Pantheisten“ zu stempeln versuchten. Dieser Mann, der nichts als die Harmonie des Alls und die Weisheit des Weltengeistes predigt, sei ihm lieber, meint er, als zehn Kleinmeister der Philosophie, die ihn einen Atheisten schelten. Mit Begeisterung spricht er von Shaftesburys *ἓν καὶ πᾶν* (All-Eins-Lehre) und erkennt darin die Leibnizische Philosophie im schönsten Auszuge. „Die Theologie ist ein liberales Studium und verlangt keine Sklavenseele,“ heisst es in den Briefen, und der Geist humaner Bildung geht durch den ganzen Inhalt hindurch und spiegelt sich auch im Ton und in der Darstellung wieder. Es erfüllte sich die Hoffnung, die Herder gegen Hartknoch geäussert hatte, dass in Weimar ein zweites Mannesalter seines Lebens beginnen werde.

In dem bedeutendsten theologischen Werke dieser ersten Weimarer Epoche, dem Buch „Vom Geist der ebräischen Poesie“ (1781/82), trat die Klärung seiner Auffassungen noch deutlicher hervor, und Herder schuf damit zugleich eine Arbeit, die für das



Verständnis des Orients eine ähnliche Bedeutung gewinnen sollte, wie Winckelmanns Schriften für das Kunststudium und die Archäologie.

Hand in Hand mit dieser Anknüpfung an die Rigaer Jahre ging die Wiederanknüpfung mit Spalding, Michaelis und anderen verwandten Theologen. Nur einen Mann und eine Richtung, nämlich Friedrich Nicolai und die „Nicolaiten" schloss Herder in die Versöhnung nicht ein. Von dem Geiste des flachen Moralismus und der seichten Aufklärung, wie Nicolai sie vertrat, hat er sich dauernd abgestossen gefühlt. Es konnte daher nicht ausbleiben und blieb nicht aus, dass Herder von jetzt ab zwischen zwei Feuer geriet: den Rationalisten war er zu „mystisch", den Rechtgläubigen zu „humanistisch", den einen zu gebunden, den anderen zu frei, und Herder musste von nun ab auf die Hülfe beider Parteien in den grossen Kämpfen der Zeit verzichten und seinen Weg gegen die Rationalisten wie die Positivisten weiter wandeln.

Selbst für einen Mann von der Überlegenheit Herders war es ein schwieriger Kampf, der damit begann, ein Kampf, der, wenn er siegreich geführt werden sollte, starke Nerven und zuverlässige Kampfgenossen erforderte. Wer niemals in solchen Kämpfen gestanden hat und nicht weiss, mit welcher Leidenschaft gerade religiöse und kirchliche Kämpfe geführt zu werden pflegen, der hat nicht erfahren, welche aufreibenden Erregungen damit verbunden zu sein pflegen, wenn man von einer Partei zur anderen gestossen wird und trotz aller Anfechtungen einen eigenen Kurs festhalten muss. Es war ein Glück für Herder, dass er in Wahrheit alle seine theologischen Gegner geistig überschaute, ein Glück auch, dass er weit und breit treue Mitkämpfer besass, auf die er in jeder Wendung zählen konnte und die sich im grossen und ganzen vorzüglich bewähren sollten. Gerade in den Monaten, wo heftige litterarische Kämpfe mit den „Nicolaiten" sein Gemüt erschüttert hatten, fand sich Friedrich Hartknoch in Weimar ein (Ostern 1782) und dessen Anwesenheit führte ihn jetzt wie in den Jahren 1778 und 1780 auf die alten Lieblingsbeschäftigungen zurück. Man darf des klugen Mannes Einfluss auf Herder nicht gering schätzen; trotz der Reibungen, von denen wir hören, setzte Hartknoch in mancher wichtigen Frage seinen Willen durch und er zeigte auch im Jahre 1782 seine Geschicklichkeit, indem es

ihm gelang, abermals sozusagen Hebammendienste zu leisten und Herder auf grosse litterarische Pläne zu führen.

Bode, der nach Karolinens Zeugnis mit Herder in fortgesetztem vertraulichen Verkehr stand, hatte die Freude gehabt, dass unter seiner persönlichen Leitung am 23. Juni 1780 Goethe seinen Anschluss an die Sozietät vollzog, der der letzteren innerlich schon längst sehr nahe gestanden hatte. Goethes Beispiel folgte am 5. Februar 1782 der Herzog Karl August selbst, der in Gegenwart des Herzogs Ernst II. und des Prinzen August von Gotha aufgenommen ward. Zu allen diesen Ereignissen, die doch auch Herder mittelbar sehr nahe berührten, kamen Zwischenfälle und Vorgänge, an deren litterarischer Durchkämpfung nun auch Herder thätigen Anteil nahm, indem er im Jahre 1782 seine Schrift über die Tempelherrn und die Entstehung der Freimaurer-Gesellschaft herausgab[1]) und damit in die Arena des Kampfes hinabstieg.

Man darf doch billigerweise fragen, weshalb Herder, wenn er, wie Haym glauben zu machen sucht, gleichsam nur durch einen Fehlgriff Maurer geworden war, sich gerade im Augenblick kritischer Wendungen trotz der Rücksicht auf seine kirchlichen Ämter in einen Streit warf, der eine weit grössere praktische Bedeutung für die Freimaurerei besessen hat, als diejenigen ahnen, die nicht nötig zu haben glauben, sich um deren Geschichte zu kümmern, gleichwohl aber sichere Urteile über einen Mann wie Herder und seine Stellung in den grossen Zeitkämpfen abgeben zu können meinen.

In raschem Anlauf hatte der Bund in der reorganisierten Gestalt, in der er zu London seit 1717 eine öffentlich-rechtliche Stellung und den Schutz eines mächtigen Staates gewonnen hatte, in allen Ländern Europas und in allen Klassen der Gesellschaft, an den Höfen, der Adels-Aristokratie und dem Bürgertum in einem Umfange Fuss gefasst, der nur durch die Thatsache erklärlich ist, dass ihre Sendboten überall in den noch bestehenden älteren Organisationen verwandter Art wertvolle Mittelpunkte und geschulte Kräfte vorfanden, in deren Kreisen der Ruf zur Sammlung, der von London aus ergangen war, raschem Widerhall

---

[1]) J. G. Herder, Historische Zweifel über Fr. Nicolais Buch von den Beschuldigungen, welche den Tempelherrn gemacht werden, von ihren Geheimnissen und dem Entstehen der Freimaurergesellschaft. 1782.



begegnete. Wenn auch selbstverständlich manche Mitglieder, die in dem älteren System ergraut waren, an den gewohnten Formen festhielten, so gingen doch die jüngeren Angehörigen dieser Kreise, nachdem in Deutschland der Kronprinz von Preussen das Signal gegeben hatte, mit fliegenden Fahnen in das neue Lager über, oft ohne förmlich aus den alten Organisationen auszuscheiden.

Bei dieser Entwickelung der Dinge, die sich in aller Stille vollzog, trat nun die Thatsache an das Licht, dass die älteren Verbände im Laufe der Jahrhunderte doch eine recht verschiedenartige Entwickelung genommen hatten und dass noch starke Überlieferungen anderer Art unter dem Schleier der Verschwiegenheit aus früheren Zeitabschnitten fortwirkten. Die Reorganisation, wie sie in London versucht worden war, ward, wie sich alsbald zeigen sollte, in ihrer einheitlichen Entwickelung durch diese Verschiedenartigkeit, die durch Standesunterschiede und nationale Gegensätze Nahrung empfing, um so ernster bedroht, weil gerade an dieser Stelle kluge Gegner und gewissenlose Betrüger, die zum Teil Werkzeuge in den Händen jener waren, hier die Hebel ansetzten, um den noch nicht hinreichend befestigten Bau ins Wanken zu bringen.

Die alten Kultgesellschaften des Humanismus hatten in den Jahrhunderten der Verfolgung teils unter dem deckenden Schutze gewerblicher Organisationen, teils unter dem schützenden Mantel der Rittergesellschaften[1]) sich fortgepflanzt und waren lediglich in und durch diese verschiedenartigen Kanäle bis auf das 17. und 18. Jahrhundert gebracht worden.

Aus der schützenden, aber zugleich drückenden Hülle — jeder, der Mitglied des inneren Ringes, der Sozietät, werden wollte, musste zuvor Mitglied des äusseren Ringes, der Gewerkschaft, werden — hatten sich zunächst die Bauhütten-Sozietäten befreit. Nachdem dies unter geschickter Leitung gelungen war, regten sich auch diejenigen Reste der alten Kultgesellschaften, die einst unter dem deckenden Mantel der Ritterorden be-

[1]) Vgl. Keller, Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 1903. — Die französischen Sozietäten, die hier geschildert werden, sind, wie die eigenartigen Namen der Beamten (Prioren, Priorat etc.) ergeben, sehr wahrscheinlich Rittergesellschaften. Wir hoffen die Sache später weiter aufzuklären.



standen hatten und die besonders in Frankreich innerhalb des Adels und alchymistisch beeinflusster Kreise in stillen Verbänden mit ritterlichen Formen eine Existenzform gefunden hatten. Die Verwandtschaft zahlreicher Symbole und der Weltanschauung, die zwischen dieser und der altenglischen Brüderschaft vorhanden war — beide Richtungen gebrauchten den Brudernamen — lag für jedes Mitglied am Tage, und es war daher sehr erklärlich, dass auch die Ritter-Brüder die neuen Namen Freimaurer und Logen, die rasch in Achtung und Aufnahme gekommen waren und Schutz gewährten, für die eigne Organisation zulässig hielten, wenn sie auch ihrerseits die Namen Orden und Ritter beizubehalten wünschten.

Schon im 17. Jahrhundert treten uns die Bestrebungen der aus den Rittergesellschaften stammenden Orden innerhalb der Sozietätsbewegung entgegen. Schon an den Fürsten Ludwig von Anhalt, den Gründer der „fruchtbringenden Gesellschaft", hatten, wie oben bemerkt, angesehene Mitglieder das Ansinnen gestellt, der neuen Gesellschaft den Namen Orden zu geben und sie insofern zu einer Ritter-Gesellschaft zu machen, als gewisse Stufen lediglich den Mitgliedern von Adel zugänglich sein sollten. Fürst Ludwig aber, der die Unterschiede sehr wohl kannte, lehnte dies Ansinnen ausdrücklich und bestimmt ab, indem er erklärte, dass er und seine Freunde eben keinen Orden (im kirchlichen Sinne des Wortes) hätten stiften wollen [1]).

Glücklicher als im 17. waren die Vertreter dieses Gedankens im 18. Jahrhundert, aber es fehlten ihnen doch die geschickten Hände der altenglischen Brüder, die ihre Organisation sicherer über die Klippen der Befreiung und Emanzipation hinweggeführt hatten. Hier wie dort hatte sich an die wohl erhaltene Tradition starker Rost angesetzt, bei den Ordensbrüdern die Sage, dass die noch bestehenden Reste unmittelbare Erben und Nachfolger der Tempelherrn seien und dass es ihre Aufgabe sei, Formen, Ziele und Namen eben dieser Tempelherrn fortzupflanzen. Diese Sage ward allmählich für die Mitglieder zum Glaubenssatz und sie gewann durch die Folgerungen, die man daraus zog, eine erhebliche praktische Bedeutung.

---

[1]) Krause, Fürst Ludwig von Anhalt, Bd. III, S. 13 ff. Dazu vgl. Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen. M.H. der C.G., Bd. IV (1895), S. 1 ff.



In allen den Kreisen, die an die Abstammung von den Tempelherrn glaubten, wurde damals die Frage nach der Schuld oder Unschuld des Tempelherrnordens auf das lebhafteste erörtert und es konnte nicht fehlen, dass mit dem Aufschwung, den diese maurerische Lehrart im 18. Jahrhundert nahm, ein litterarischer Niederschlag der Diskussion stattfand. Im Jahre 1779 veröffentlichte ein besonders um die Geschichte der Landwirtschaft sehr verdienter Jurist, der Oberamtsadvokat Dr. jur. Karl Gottlob v. Anton († 1818), ein Schlesier, der im Jahre 1775 zu Leipzig Freimaurer geworden war, seine Schrift „Versuch einer Geschichte des Tempelherrnordens", die im Jahre 1781 eine zweite Auflage erlebte und der er alsbald eine „Untersuchung über das Geheimnis und die Gebräuche der Tempelherrn" (Dessau 1782) folgen liess [1]. Anton stellte sich auf die Seite der Tempelherrn gegen die römische Kirche, ebenso wie dies früher schon der mutige Thomasius zu thun gewagt hatte.

Diese Antonsche Veröffentlichung nun veranlasste Friedrich Nicolai († 1811), der ein Gegner der Tendenzen war, wie sie von einem Teil des neuen Tempelherrnordens vertreten wurden, ebenfalls mit einer historischen Arbeit vor die Öffentlichkeit zu treten und den Beweis für die Schuld des Tempelherrnordens zu erbringen [2]. Jetzt nun — und das gab bei dem Ruhm und dem Ansehen, das Herder genoss, der Sache ein grosses Relief — erschien der Freund Lessings und Goethes auf dem Kampfplatz: nachdrücklich, viel zu nachdrücklich und leidenschaftlich, wie es seine Art war, griff er an verschiedenen Stellen in die Erörterung ein [3].

---

[1]) Anton hat auch im Jahre 1803 zu Görlitz eine Schrift über die Culdeer veröffentlicht, die im Jahre 1819 eine zweite Auflage erlebte.

[2]) Versuch über die Beschuldigungen, welche dem Tempelherrnorden gemacht werden und über dessen Geheimnis. Nebst einem Anhange über das Entstehen der Freymaurergesellschaft. Berlin u. Stettin. 2. Aufl. 1782. Eine französische Übersetzung Amsterd. 1783

[3]) Die ersten Veröffentlichungen erfolgten im Teutschen Merkur 1782 März S. 224 ff.: „Historische Zweifel" etc.; das. April S. 46 ff.: „Briefe über Tempelherrn, Freimäurer und Rosenkreuzer"; das. Juni S. 232 ff.: „Briefe über Tempelherrn" etc. Schluss. Die Briefe sind ohne Namen erschienen und nur mit einem Kreuz unterzeichnet. Wiederabgedruckt bei Suphan, Sämtl. Werke XVII, 337 ff. Vgl. Düntzers Einleitung das., Vorbemerkung S. XX ff. Indessen wusste bald alle Welt, wer der Verfasser war.

Herder war mit Thomasius und Anton der Überzeugung, dass die Tempelherrn der Inquisition zum Opfer gefallen seien. Man habe sie im Verdacht gehabt, dass sie als Schutzherren ausserkirchlicher Christen zu betrachten seien, und „das gewöhnliche landübliche Ketzerschwert“ sei es gewesen, womit man „die Tempelherrn erwürgt habe“. Herder scheint überzeugt gewesen zu sein — eine Andeutung in Nicolais Entgegnung beweist es — dass er mit dieser seiner Auffassung die Mehrheit der Maurer auf seiner Seite hatte[1]).

Es mag dahingestellt bleiben, ob Nicolai oder Herder in der Sache recht gehabt haben, auch ist es verhältnismässig gleichgültig, ob die ohnedies vorhandene Kluft zwischen den beiden streitenden Gelehrten sich noch vertiefte, aber für Herders Geistesentwicklung wurden diese Studien abermals von erheblicher Bedeutung.

Die leidenschaftliche Gegenschrift, die Nicolai veröffentlichte, vermehrte natürlich das Aufsehen, das die Sache machte, und man glaubte weit und breit, dass Herder, der sich viele Blössen gegeben hatte, von neuem das Wort ergreifen müsse. Hamann jedenfalls schrieb an Herder, er halte es für notwendig, dass letzterer seine Gründe nochmals zusammenfasse[2]). Thatsächlich hatte denn auch Herder, der seine historischen Forschungen eifrig fortsetzte, die Absicht, zu antworten, aber die Ausführung unterblieb, obwohl die Vorarbeiten offenbar weit gediehen waren[3]).

Schon längst hatten die Freunde weit und breit die klare Empfindung, welche Nachteile es für sie alle mit sich bringe, dass Goethe und Herder in gegenseitiger Entfernung verharrten, und

[1]) Jedenfalls stand ein so angesehenes und kenntnisreiches Mitglied des Bundes wie Hippel ganz auf Herders Seite (s. Haym II, 163).

[2]) Hamann an Herder am 17. Nov. 1782 (s. Haym II, 163).

[3]) Herder hatte in jener Zeit einige „Gespräche über geheime Gesellschaften, geheime Wissenschaften und Symbole“ aufgesetzt. Bode widerriet deren Veröffentlichung. — Nach Suphan, Herders Werke XXIV, S. 441 Anm. 1, hat Herder eine Abhandlung geschrieben: „Ursprung, Mystery und Verwandlung der Freimaurerei“. — Wie sehr die Gemüter erregt waren, sieht man daraus, dass rasch weitere Veröffentlichungen über die Sache folgten. Im Jahre 1782 ff. erschien die Schrift: „(Vogel) Briefe, die Freimaurerei betreffend“; Herder war der Ansicht, dass der Verfasser für ihn Partei nehme.

die Herstellung eines Ausgleichs war für die beiden grossen Wortführer ebenso wünschenswert wie für die Gesamtheit.

Die Gründe, die zur Trennung der beiden Männer geführt hatten, lagen doch nicht bloss in der reizbaren Empfindlichkeit Herders, sondern auch in sonstigen Gründen, vornehmlich in Schwierigkeiten, die Herder bei seiner amtlichen Thätigkeit vorfand und für die er Goethe mitverantwortlich machen zu müssen glaubte. Es lag ganz in der Richtung der allgemeinen Grundsätze, von denen Herder sich in seinem Thun leiten liess, dass er sich allen Erziehungs- und Schul-Angelegenheiten seines Amtsbereichs mit nachhaltigem Eifer widmete.

Es ist bekannt, dass Herder besonders für das Volksschulwesen des Herzogtums viel gethan hat — er verbesserte die Lehrergehälter und begründete das Lehrer-Seminar und liess sich sogar herbei, seine beschränkte Zeit zur Herstellung eines Lesebuches für den Elementar-Unterricht zu verwenden — und wir kennen die köstlichen Schulreden, die er als Ephorus des Gymnasiums, dessen Lektionspläne durch ihn verbessert worden sind, bei den öffentlichen Prüfungen gehalten hat.

Eben die Chronik des Weimarer Gymnasiums weiss Vieles und Gutes über die thätige Fürsorge zu berichten, die Herder der Anstalt wie den an ihr wirkenden Direktoren und Lehrern von Anfang an gewidmet hat. Bei mancher Gelegenheit — so bei dem Tode des liebenswürdigen Musäus († 1787), wo Herder dem verdienten Freunde und Bruder in einer herzlichen Gedächtnisrede ein Denkmal gesetzt hat[1]), so auch bei seinen wiederholten Bemühungen, die bestempfohlenen Kräfte an die Anstalt zu bringen, die u. a. im Jahre 1791 zur Berufung Karl August Böttigers nach Weimar führten — hat Herder den Beweis seiner persönlichsten Fürsorge geliefert.

Ob es richtig ist, dass Goethe für Herders Bemühungen zu wenig empfänglich war, wissen wir nicht; es scheint aber, als ob die Freunde Goethe über die Ursachen des Missverständnisses aufgeklärt hätten und dass letzterer nunmehr eine wirksame Handhabe zur Wiedergewinnung Herders zu besitzen glaubte.

---

[1]) Die Rede ist abgedruckt in den von Kotzebue herausg. „Nachgel. Schriften von Joh. Carl Musäus“ S. 26 ff. und in der Cottaschen Ausgabe „Zur Philos.“ X, 95 ff. — Des Musäus Nachfolger wurde Kästner.

Im Sommer 1783 hatte Goethe die Sache soweit unterbaut, dass er, ohne eine Ablehnung fürchten zu müssen, eine Einladung an Herder und seine Gattin zur Feier seines Geburtstages am 28. August ergehen lassen konnte. Am folgenden Tage richtete Goethe einen Brief an Herder, in dem es heisst: „Deine Frau wird Dir gesagt haben, was für ein Missverständnis obwaltet. Ich bitte Dich deshalb, zu Anfang meines neuen Jahres, Deine Gedanken über unser sämtliches Schulwesen zu sammeln und mit mir, wenn ich wiederkomme, darüber zu sprechen. Ich will gern zu Allem, was Du für ausführbar hältst, das Meinige beitragen.“ Diese Aussprache und dieser Brief haben dann das freundschaftliche Verhältnis der beiden Männer wieder hergestellt, und die Augusttage 1783 sind für beide fast so wichtig geworden wie die, wo sie sich vor dreizehn Jahren in Strassburg zuerst persönlich kennen lernten: sie haben eine Periode der Freundschaft eingeleitet, die für das geistige Schaffen beider Denker von heilsamsten Wirkungen gewesen ist.

Es ist wahrhaft erhebend zu sehen, wie die Beseitigung des unnatürlichen, für beide tief drückenden Gegensatzes eine gegenseitige herzliche Anhänglichkeit und Anerkennung auslöst, die in beiden grossen Männern die besten Antriebe und Anlagen gefördert und gestärkt hat. Wenige Tage nachdem Schiller in Weimar eingezogen war, hatte Herder mit ihm ein Gespräch über den damals (Sommer 1787) in Italien weilenden Goethe. „Herder“, so berichtet Schiller darüber an Körner, „liebt Goethe mit Leidenschaft, mit einer Art von Vergötterung. Er gibt ihm einen klaren, universalen Verstand, das wahrste und innigste Gefühl, die grösste Reinheit des Herzens. Alles, was er ist, ist er ganz, und er kann, wie Julius Cäsar, Vieles zugleich sein. Nach Herders Behauptung ist er rein von allem Intriguengeist. Er liebt in allen Dingen Helle und Klarheit, selbst im Kleinen seiner politischen Geschäfte und eben mit diesem Eifer hasst er Mystik, Geschraubtheit, Verworrenheit“. Und mit ähnlicher Wärme ist das Bild Herders gezeichnet, das Goethe in Dichtung und Wahrheit von dem Freunde entworfen hat.

Es war doch ein eigenartiges Verhältnis: nicht das gemeinsame Streben nach den höchsten dichterischen Leistungen, nicht die Gleichartigkeit der künstlerischen Begabung war, wie in der Freundschaft zwischen Goethe und Schiller, die Unterlage der



gegenseitigen Herzlichkeit, sondern man war, obwohl in der Art der Begabung und der Charakter-Anlage vielfach auseinandergehend, verbunden durch Übereinstimmung der religiös-philosophischen Weltanschauung und durch den gemeinsamen Kampf für der Menschheit höchste Güter, in dem man sich gegenseitig stützen, und trotz der wohlerkannten beiderseitigen Schwächen trösten und tragen wollte. Karoline, die die Gestaltung der Beziehungen aus nächster Nähe beobachtete, glaubte Goethes Gesinnung am besten zu charakterisieren, indem sie erklärte, dass dieser ihren Gatten durch seine grosse Seele und sein brüderliches Herz immer mehr beglücke; eben die Seelengemeinschaft und die Liebe, die den ganzen Menschen, nicht etwa bloss den Dichter oder den Künstler umfasst, war das Band, das beide umschlang. Das einzige kleine Briefchen, das uns aus Herders Feder aus jenen Jahren an den in Italien weilenden Goethe erhalten ist, hat folgenden Wortlaut: „Lieber Bruder! Hier hast Du Deinen Götz, Deinen ersten, einigen, ewigen Götz mit innig bewegter Seele. Gott segne Dich, dass Du den Götz gemacht hast, tausendfältig“. In diesem herzlichen Zuruf tritt der Unterschied der brüderlichen Freundschaft der beiden Menschen Herder und Goethe von dem ästhetisch-philosophischen Bündnis der Dichter Goethe und Schiller deutlich in die Erscheinung.

Als die Beziehungen zwischen Herder und Goethe sich wieder knüpften, fand der letztere den Freund beschäftigt mit Studien über die kosmische Stellung der Erde und über den Weltenbau, wie ihn der allmächtige Baumeister geschaffen habe. Herder war zu der Überzeugung gelangt, dass in unserem Erdensterne eine organisch-genetische Kraft wirke und dass sie als Werkstätte umfassenden organischen Lebens thätig sei: das höchste Glied in der Entwicklung dieses Lebens sei die Menschheit und das Ziel der Entwicklung sei die Erziehung des menschlichen Geschlechts zur Humanität, d. h. zu ihrer Bestimmung im göttlichen Weltplan. Herder glaubte in der Geschichte der Menschheit die Ansätze dieser Entwicklung erkennen zu können und sein Gedanke ging dahin, dass es möglich sein müsse, eine Kette fortschreitender Kultur durch alle gebildeten Nationen und durch die Jahrtausende der Menschheitsgeschichte nachzuweisen. Die Grundanschauung eines tiefangelegten Zusammenhangs zwischen Natur und Geschichte, Weltentwickelung und Menschheitsentwickelung

beherrschte ihn. So reifte in ihm der Plan einer „Geschichte des Geistes“ oder einer Darstellung des „Geistes der Geschichte“ und die „Ideen zur Philosophie der Geschichte“ (1784/91) gewannen Gestalt in seinem Geiste. Es ist bezeichnend, dass dieses grosse Unternehmen sich unter den Arbeiten für eine neue Auflage seines Beitrags zur Philosophie der Geschichte aus dem Jahre 1774 gestaltete. Thatsächlich hatten ihn seit seinen Jugendtagen verwandte Pläne beschäftigt; sein ganzes Leben hindurch waren seine Gedanken auf die Menschheit und die Erziehung des Menschengeschlechts gerichtet gewesen; eine „Geschichte des menschlichen Verstandes“ oder eine „Universalgeschichte der Bildung der Welt“ gehörte von je zu seinen schriftstellerischen Lieblingsentwürfen. Getragen waren diese Pläne von der in den Kultgesellschaften des Humanismus überlieferten Überzeugung, dass der allmächtige Baumeister der Welt, der das All nach einem weisen Plane geordnet und eingerichtet, auch in die Entwicklung des Menschengeschlechts einen allgütigen Plan gelegt habe und dass an diesem Menschheitsbau, den sie in ihrer Sprache den Tempel der Weisheit nannten — die Evangelien nennen ihn Gottesreich — die Einzelnen wie die Völker als Werkzeuge Gottes zu arbeiten berufen sind.

„Schon in ziemlich frühen Jahren, sagt er in der Vorrede zu den „Ideen“[1]), da die Auen der Wissenschaften noch in alle dem Morgenschmuck vor mir lagen, von dem uns die Mittagssonne unsres Lebens so viel entziehet, kam mir oft der Gedanke ein: ob denn, da alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, nicht auch das, was uns am nächsten angeht, die Geschichte der Menschheit im Ganzen und Grossen eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte? . . . . Der Gott, der in der Natur alles nach Mass, Zahl und Gewicht geordnet, der darnach das Wesen der Dinge, ihre Gestalt und Verknüpfung, ihren Lauf und ihre Erhaltung eingerichtet hat, so dass vom grossen Weltgebäude bis zum Staubkorn, von der Kraft, die Erden und Sonnen hält, bis zum Faden eines Spinnegewebes nur Eine Weisheit, Güte und Macht herrscht, Er, der auch im menschlichen Körper und in den Kräften der menschlichen Seele alles so wunderbar und göttlich überdacht hat, dass, wenn wir dem Allein-Weisen nur fernher nachzudenken wagen, wir uns in einem Abgrunde seiner Gedanken verlieren; wie, sprach ich zu mir, dieser Gott sollte in der Bestimmung und Einrichtung unsres Geschlechts im Ganzen von seiner Weisheit und Güte ablassen und hier keinen

---

[1]) Werke ed. Suphan XIII, S. 7.

Plan haben? Oder er sollte uns denselben verbergen wollen, da er uns in der niedrigern Schöpfung, die uns weniger angeht, so viel von den Gesetzen seines ewigen Entwurfs zeigte?"

„Und so lege ich — so lautet der Schluss dieser denkwürdigen Vorrede — grosses Wesen, Dir, unsichtbarer hoher Genius unsers Geschlechts, das unvollkommenste Werk, das ein Sterblicher schrieb, und in dem er Dir nachzusinnen, nachzugehen wagte, zu Deinen Füssen. Seine Blätter mögen verwehn und seine Charaktere zerstieben, auch die Formen und Formeln werden zerstieben, in denen ich Deine Spur sah und für meine Menschenbrüder auszudrücken strebte; aber Deine Gedanken werden bleiben und Du wirst sie Deinem Geschlecht von Stufe zu Stufe mehr enthüllen und in herrlicheren Gestalten darlegen. Glücklich, wenn alsdann diese Blätter im Strom der Vergessenheit untergegangen sind und dafür hellere Gedanken in den Seelen der Menschen leben. Weimar, den 23. April 1784".

Es war ein gewaltiges Unternehmen und ein weiter Weg, den Herder im Jahre 1783 angetreten hatte, zumal für einen Mann von seiner Arbeitsweise, der bei jeder Schrift, die er begann, schon nach den ersten Anläufen gern zur folgenden eilte. Schon nach der Vollendung des ersten Bandes, der zur Ostermesse 1784 in Erfurt erschien, lastete die Schwierigkeit der Aufgabe mit ganzer Wucht auf seiner Seele. Und wer weiss, was geschehen wäre, wenn jetzt die Freundschaft mit Goethe nicht wirksam geworden wäre. „Alles," schreibt Herder selbst am 10. Mai 1784 an Hamann, „alles wäre im Hades des Ungeborenen geblieben, wenn meine Frau, die eigentlich autor autoris ist, und Goethe, der durch einen Zufall das Erste Buch zu sehen bekam, mich nicht unablässig ermuntert und getrieben hätten". Zu der Zeit, wo Goethe seine naturgeschichtlichen Forschungen mit erneutem Eifer aufnahm, war es ihm ein Bedürfnis, sich mit Herder über die Menschheitsgeschichte auseinanderzusetzen. Ein merkwürdiges Denkmal des Zusammenwirkens ist die Strophe aus Goethes Gedicht „Die Geheimnisse", die Herder seiner Charakteristik des Christentums (Buch XVI der Ideen) in nachfolgenden, nicht genau von ihm zitierten Worten vorangestellt hat:

„Das Zeichen ward jetzt prächtig aufgerichtet,
Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht,
Zu dem viel tausend Geister sich verpflichtet,
Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht,
Das die Gewalt des bittern Tods vernichtet,
Das in so mancher Siegesfahne weht;
Ein Schau'r durchdringt des wilden Kriegers Glieder:
Er sieht das Kreuz und legt die Waffen nieder".

Uns interessieren an dieser Stelle besonders die geschichtlichen Übersichten, die Herder über Griechentum und Christentum gegeben hat. In der Schilderung des ersteren bekundet er eine warme Liebe und Begeisterung für die schönen Formen des Griechentums sowie für die Seelenruhe, Heiterkeit und Menschlichkeit seiner Philosophie, zumal des Platonismus. Merkwürdiger noch ist Herders Beurteilung des Christentums. In ganz anderem Sinn, als bei der aufklärerischen Vernünftigkeit vieler Zeitgenossen, tritt bei Herder die Gestalt Christi, von liebevoller Verehrung getragen und zu idealer Menschlichkeit erhoben, in den Vordergrund. Für Herder ist Christus der geistige Erretter seines Volkes, der echte und wahre Menschen und Kinder Gottes bilden wollte. Er wollte einen Tempel bauen, an dem er der Eckstein war, einen Tempel, den er in seiner Sprache das Reich Gottes nannte, d. h. ein Reich, in dem die reine Menschlichkeit ihren Thron aufgeschlagen hatte. Anders aber als Christus und die Religion Christi muss die auf seinen Namen gehende Staatsreligion beurteilt werden. Die „Religion Christi“ war ursprünglich nichts anderes als die echteste Humanität, die er gelehrt, gelebt und durch seinen Tod bekräftigt hat; die „christliche Religion“ dagegen, d. h. die Staatsreligion, hat Irrtum und Missbrauch den reinen Grundsätzen beigemischt, die an ihrer Wurzel mitwuchsen, Irrtümer, die ursprünglich auf jüdischem Boden erwachsen und von jüdischen Hoffnungen genährt und gefördert worden sind. Das Christentum in der Form, wie es uns in dem Weltstaat und den herrschenden Organisationen entgegentritt, ist ein Abfall von der reinen Lehre des Stifters, ein Werk der Herrschsucht, eine Einrichtung voll gefährlichen Aberglaubens.

Herder hat in den „Ideen“ gleichsam die Summe seines Lebens und Strebens gezogen und sicher ist, dass ihr Erscheinen den Höhepunkt seines Ruhms unter den Zeitgenossen bezeichnet. Dabei ist freilich richtig, dass hier, wie in anderen Werken, der Dichter dem Philosophen die Wege kreuzt, und Kant hat auf die schwebende Unsicherheit der Linien des grossen Gemäldes mit gutem Grund hingewiesen. Aber es wäre unbillig, in dem Streit der Meinungen, der sich zwischen den beiden grossen Denkern wegen dieses Werkes erhob, sich ganz auf die Kantsche Seite zu schlagen. Sicher ist, dass beide sich in den beherrschenden Gedanken, in dem hoffenden und thätigen Optimismus

der Weltansicht begegnen und dass sich beide daher mehr ergänzen als ausschliessen. Jedenfalls, wie immer auch die Kritik sich stellte, die Wirkung gerade dieses Herderschen Werkes auf die Mitwelt und Nachwelt war eine ausserordentliche. Aus dem Briefwechsel Hartknochs, der es verlegte, mit Herder ergiebt sich, wie stark das Werk begehrt wurde; mehrere Ausgaben, darunter eine wohlfeile Oktav-Ausgabe, waren rasch vergriffen. Nicht bloss die Philosophie, sondern eine ganze Reihe moderner Wissenschaften, die Historiographie, die Völkerkunde, die Geographie, die Sprachwissenschaften haben bis in unsere Tage hinein aus den Anregungen des Werkes Vorteil gezogen.

Auf Grund der umfassenden Studien zur Völkerkunde, die Herder für sein Werk gemacht hatte, war ihm die Verschiedenheit der Typen recht deutlich zum Bewusstsein gekommen; trotz dieser Thatsache aber hielt Herder an der für den gesamten Humanismus charakteristischen Überzeugung von der Einheit des Menschengeschlechts fest[1]): das menschliche Geschlecht ist nach ihm nur eine und dieselbe Gattung, eigenartig und schlechterdings geschieden von allen, auch den menschenähnlichsten Tiergattungen.

Die gesamte Auffassung und Darstellung der Menschheitsgeschichte, wie sie uns in den Ideen entgegentritt, ruht auf dem Glauben an die Innerweltlichkeit Gottes; sie war gleichsam der Ankergrund, die feste Basis, auf der alle weiteren philosophischen und geschichtlichen Ansichten aufgebaut sind[2]).

In die Studien über den Bau des Weltalls und die Entwickelung unserer Erde als eines Sternes unter Sternen, zu denen ihn die Vorarbeiten zu den Ideen zwangen — er knüpfte damit an die Zeiten, wo ihm in Königsberg durch Kant zuerst die Gedanken der ägyptisch-pythagoräischen Weltbetrachtung nahe getreten waren, wieder an — in diese Studien fiel der Streit zwischen Fr. Heinr. Jacobi und Mendelssohn über die Philosophie Spinozas. Das Buch, das Jacobi, mit dem Herder seit Sommer 1783 auf Claudius' Antrieb in Briefwechsel getreten war, im Herbst 1783 unter dem Titel: „Über die Lehre Spinozas in Briefen an Moses

---

[1]) Alexander von Humboldts gleiche Überzeugung s. in den M.H. Bd. XII (1903), S. 226 f.

[2]) Über die gleichen Anschauungen des Humanismus und des Comenius s. M.H. der C.G. Bd. II (1893), S. 8 ff.

Mendelsohn" veröffentlicht hatte, beschäftigte Herder auf das lebhafteste. Jacobi hatte darin nicht nur den logisch-mathematischen Gottesbegriff Spinozas bekämpft, sondern auch im allgemeinen Sinn die All-Einslehre und die Idee der Innerweltlichkeit Gottes als Bekenntnis des „Atheismus" bezeichnet und sich entschieden auf den Standpunkt der Kirchenlehre von der Ausserweltlichkeit und dem Wunderglauben gestellt.

Herder fing daraufhin an, sich eingehender mit der Philosophie Spinozas zu beschäftigen, und er traf in diesem Falle mit Goethes Interessen zusammen, der ebenfalls bei seinen naturwissenschaftlichen Studien auf diese Fragen gestossen war. Daraufhin entschloss sich Herder nach längerem Zögern, in der Sache, die zwischen ihm und Goethe vielfach erörtert war, selbst das Wort zu ergreifen, und so erschien im Jahre 1787 seine Schrift: „Gott. Einige Gespräche über Spinozas System; nebst Shaftesburys Naturhymnus", die im Jahre 1800 eine zweite Auflage erlebte. Die Schrift ist ein Erzeugnis aus der Zeit der innigsten Geistesgemeinschaft mit Goethe und besitzt als solches eine doppelte Bedeutung. Freilich liefert das wichtige Buch weniger eine zutreffende Darstellung des Spinozistischen Systems als eine Wiedergabe der eigenen Weltanschauung des Verfassers, ja man hat mit Recht gesagt, dass Herder mehr seine eigenen Gedanken in Spinoza hinein als dessen Gedanken aus dessen Schriften herausgelesen hat.

Jedenfalls tut man gut, die Schrift losgelöst von Spinoza, an den sie anknüpft, zu betrachten und sie als eine Art von selbständigem Glaubensbekenntnis Herders anzusehen. Was Herder als Spinozismus bezeichnete, war thatsächlich nichts anderes als die All-Einslehre der platonisch-humanistischen Weltanschauung, die deren Anhängern unter dem Namen der Allweisheit oder der Pansophie seit Jahrhunderten wohl vertraut war[1]) und deren Anhänger ja auch Leibniz, Comenius u. a. grosse Wortführer gewesen waren. Im Mittelpunkt dieser Lehre stand der Glaube an ein alllebendiges, mit Selbstheit begabtes Wesen, dessen Allmacht,

---

[1]) Schon Philo von Alexandrien kennt die Pansophoi (*πάνσοφοι*). Zu geschichtlicher Bedeutung kommt der Ausdruck Pansophia längst vor Comenius, der ihn bekanntlich mit Vorliebe gebraucht. Vgl. Begemann, Zum Gebrauche des Wortes Pansophia vor Comenius in den M.H. der C.G. Bd. V (1896), S. 210 ff.

Weisheit und Güte sich in unendlichen organischen Kräften im Weltall offenbart. An dieser Anschauung hielt Herder auch nach Jacobis Entgegnung in der zweiten Auflage fest. In seiner Auffassung des Spinozismus aber wird er bestärkt durch die Tatsache, dass schon Lessing gleiche oder ähnliche Gedanken in das System hinein gelesen hatte, und besonders dadurch, dass niemand eher und freudiger als Goethe sich zu ihm bekannte; so ist Herder in der oben erwähnten Schrift zugleich Dolmetscher Lessings und Goethes geworden und es liegt auf der Hand, wie sehr dadurch ihre Bedeutung gesteigert wird.

Gerade an seinem Geburtstage auf der Reise in Italien erhielt Goethe die Herderschen Gespräche und in vollster Aufgeschlossenheit der Seele empfing er „Herders Büchlein voll würdiger Gottesgedanken"; er fühlte und sprach es aus, dass es im Wesentlichen seine eigenen Gedanken waren. Wie er schon früher Herders Ideen als das „liebwerteste Evangelium" bezeichnet hatte, so fand er in Herders „Gott" seinen eigenen Gott wieder. Wie tief und dauernd die Eindrücke waren, sieht man daraus, dass er seine Ansichten über Natur und Kunst in Worte und Ausdrücke kleidet, die der Herderschen Schrift entnommen waren; er erkannte in dieser Weltanschauung die philosophisch-religiöse Unterlage, auf der alle seine künstlerischen und naturwissenschaftlichen Studien im Grunde ruhten, und mit inniger Zustimmung begleitet er den Gang der Herderschen Arbeiten und Errungenschaften. Und Herder seinerseits war hochbeglückt durch die Goethesche Art, darüber zu fühlen, der seinigen so harmonisch. Das tröstete Letzteren über die Tatsache, dass ein scharfer Gegensatz zu Jacobi, Lavater und Claudius sich auftat.

In dem Bunde der beiden grossen deutschen Männer ist es Herder gewesen, der jetzt wie einst zu Strassburg alle Fragen philosophisch-religiöser Natur und alle Probleme der Weltweisheit im weiteren Sinne mit dem grössten Eifer und Nachdruck aufgriff und führend in deren Lösung voranschritt; dagegen war in allen Punkten, die die Theorie der Dichtung und die Poesie betrafen, Herder derjenige, der den Anregungen des Freundes Folge gab. An Goethes dichterischem Genius läuterte sich Herders eigenes poetisches Empfinden, bildete sich sein Geschmack und schulte sich sein eigenes Talent. Alle Dichtungen freilich, die Herder nun sammelte, feilte, umarbeitete und heraus-

gab — sie erschienen zwischen 1785 und 1793 in fünf Sammlungen unter dem Titel „Zerstreute Blätter“, denen 1797 noch eine sechste folgte —, stehen auf der Grenzscheide zwischen Poesie und Philosophie und mit gutem Grund hat er die vierte Sammlung einen „moralischen Blumenstrauss“ genannt.

Als Probe der auch hier sich vordrängenden Fragen der Weisheit und Lebenskunst wollen wir hier auf den Aufsatz „Liebe und Selbstheit“ hinweisen, der den Schluss der ersten Sammlung bildet, worin der Verfasser, ebenso wie früher in den „Gesprächen“ zwischen Leibniz und Spinoza die Mitte haltend, sich an die Schriften des niederländischen Platonikers Hemsterhuis anschliesst, der nebst dem Minister von Fürstenberg, Sprickmann und der Gräfin Galitzin Herder im Jahre 1785 in Weimar besucht hatte. Als Friedrich von Schiller diese Abhandlung las, fühlte er sich durch diese poetische Philosophie in hohem Grade angezogen und wurde von der Verwandtschaft dieser Gedanken mit den seinigen überrascht.

Die beiden grössten litterarischen Erzeugnisse der Herderschen Muse, die „Ideen“ und die „Zerstreuten Blätter“ sind als Frucht des brüderlichen Zusammenwirkens Goethes und Herders zu betrachten, und eben sie sind es in erster Linie, die Herder seinen Platz unter den klassischen Schriftstellern deutscher Nation sichern.

„Herder,“ sagt der Kanzler Friedrich von Müller in der Gedenkrede, die er zur Feier des hundertjährigen Geburtstags am 25. Juni 1844 in der Loge Amalia zu Weimar gehalten hat, „war seiner Zeit weit vorausgeeilt; auf die Höhe seines Standpunktes wussten ihm nur die edelsten, die vorurteilsfreiesten Naturen zu folgen, seinen grossartigen, weltgeschichtlichen Überblick aller menschlichen Zustände und die zartesten Ahndungen seines von der reinsten und wärmsten Religiosität durchglühten Herzens nur die Auserwählten zu teilen. So ist er denn nur zu oft verkannt und gemissdeutet, nur selten ganz verstanden und vollkommen gewürdigt worden.“

Die Schwierigkeiten der Lage, in denen sich Herder in mehr als einer Beziehung befand, blieben natürlich den Freunden in der Nähe und Ferne nicht unbekannt. Einer allerdings, der bisher



am treuesten geholfen hatte, konnte nicht mehr helfen: Friedrich Hartknoch, der mit seinem Sohne zu Ostern 1787 zuletzt im Herderschen Hause zu Weimar als gerngesehener Gast eingekehrt war, war im Jahre 1788 in Riga gestorben; in der alten Innigkeit waren beide auseinandergegangen und schmerzlich bewegt empfing Herder die Todesnachricht; es war dieselbe Zeit, wo ihm auch ein anderer Freund, der freilich stets selbst mehr Hülfe gebraucht hatte, als er gewähren konnte, Hamann, entrissen worden war. Dagegen wachten anderer Freunde Augen über Herder und ihre helfende Hand trat zunächst in der Einladung des Domherrn Friedrich von Dalberg zu Tage, die Herder die ersehnte Erholung durch die Reise nach Italien (1787/1788) verschaffte.

Zurückgekehrt fand Herder eine Berufung an die Universität Göttingen vor, die ihn, wenn er sie annahm, aus den Banden des aufreibenden Kirchen- und Schuldienstes befreit und seine finanziellen Sorgen erleichtert hätte. Da war es nun Goethe, der in der zutreffenden Überzeugung, dass Herders Wesen und Denkart nicht zu dem Geist der bestehenden Hochschulen passe, den Ruf zu benutzen verstand, um Herder erhebliche Vorteile zu verschaffen, ohne dabei freilich zu ahnen, dass die missverständliche Auslegung, die Frau Karoline späterhin den ihrem Manne gemachten Zusagen des „Herrn Geheimen Rath Goethe“ gab, den Anlass zu den schwersten persönlichen Verstimmungen geben werde. Wie Goethe es gewesen, der Herder einst für Weimar gewonnen hatte, so war er es, der ihn jetzt für Weimar erhielt. Alle Freunde waren überzeugt, dass Herder den richtigen Entschluss gefunden habe; nur Herder selbst und seine Gattin bereuten später die Sache und alle Bemühungen, besonders auch die des verständigen und wohlmeinenden Bode, Goethe in den Augen Karolinens zu entlasten, blieben ohne Erfolg.

Im Anfang allerdings kam beiden Herders die angebliche Irreführung keineswegs zum Bewusstsein. Gerade zu Ende der 80er und zu Anfang der 90er Jahre trat beiden die innige Anhänglichkeit und Hochschätzung ihrer Umgebung klar entgegen. Insbesondere dauerte der Verkehr mit Goethe in verstärkter Herzlichkeit fort. Den Mittelpunkt des gesamten Kreises der Freunde bildete seit dem Sommer und Herbst 1790 das Schloss Belvedere, wo die Herzogin Mutter Amalie Hof hielt. Hier ward am 5. Juli 1791 eine „Akademie“ gestiftet und am 9. September 1791

eröffnet und eingeweiht, die sich an das Vorbild der bekannten italienischen Akademien anschloss. Es fanden regelmässige Versammlungen der in dieselbe aufgenommenen Mitglieder statt und man beschäftigte sich besonders mit ernsten Fragen des thätigen Lebens. Hier, wo auch Herzog Karl August erschien, hielt u. A. Herder am 4. November 1791 unter Goethes Vorsitz einen Vortrag „über die menschliche Unsterblichkeit“, der in der vierten Sammlung der „Zerstreuten Blätter“ veröffentlicht worden ist, derselben Sammlung, in der auch der erste Wiederhall der grossen Zeitereignisse, der französischen Revolution in Herders Schriftstellerei in dem Aufsatz „Tithon und Aurora“ in die Erscheinung tritt. „Revolutionen“, sagt er darin, „sind allemal Zeichen der Barbarei, einer frechen Macht, einer tollen Willkür“.

Die überaus starke amtliche Belastung, die Herder seit seiner Ernennung zum Vize-Präsidenten des Konsistoriums bedrückte, liess ihn in den Jahren 1789 bis 1792 nicht zur Vollendung der „Ideen“ kommen. Im Frühjahr 1792 nun kam er auf den Gedanken einer Art von bruchstückartiger Weiterführung, er wollte sie in der Gestalt von „Briefen, die Fortschritte der Humanität betreffend“ oder in „Humanistischen Briefen“ — so lauten die ersten Entwürfe des Titels — geben und in diese Briefe, wie er am 22. Mai 1792 an seinen treuen Gleim schreibt, „das Beste legen, was er in Herz und Seele trage“. So kehrte er im Drang der Zeit zu der Art der Schriftstellerei, wie sie in seinen „Fragmenten“ und „Kritischen Wäldern“ begonnen worden war, zurück; auch die Briefe sind Fragmente, die Gegenstände verschiedenster Art unter dem gleichen Titel vereinen; unter dem tiefen Eindruck der Zeitereignisse wollte er darin zugleich sein politisches Glaubensbekenntnis niederlegen, soweit die Zensur es möglich machte.

In wenigen Werken Herders tritt seine eigenartige Begabung als Geschichtsschreiber so klar hervor, wie in den Humanitäts-Briefen. Zu Friedrich dem Grossen, dem doch gerade die Geistesrichtung, der Herder angehörte, soviel verdankte, hatte sich Herder, so lange der König lebte, nie in ein rechtes Verhältnis zu setzen gewusst; jetzt, in den „humanistischen Briefen“, hat er das Bedürfnis gefühlt, dem Könige, dessen Herrscher- und Feldherrn-Gaben andere werten mochten, wenigstens als Mensch und Schriftsteller gerecht zu werden, und in dem 7.—9. Brief kommt

die Bewunderung für den grossen König voll und ganz zum Durchbruch.

In ähnlicher Weise hat er die Briefe benutzt, um anderen grossen Männern, denen er sich verwandt fühlte, so auch Petrarca, Erasmus, Comenius[1]), Hugo Grotius, Leibniz u. a., Denkmäler zu setzen.

Namentlich aber lag ihm die Erneuerung des Andenkens an Lessing und die wiederholte Betonung seiner Übereinstimmung mit diesem am Herzen. Diejenigen von Lessings Schriften, deren Inhalt am vollständigsten mit seinen allgemeinen Grundsätzen zusammentrafen, waren und blieben die Gespräche zwischen Ernst und Falk. Er entschloss sich, diese Gespräche in der zweiten Sammlung der Humanitätsbriefe halb abzuschreiben und halb im eigenen Geiste fortzusetzen. Mit der Darlegung, dass die „Gesellschaft der Freimaurer“ eine „unsichtbar-sichtbare Gesellschaft“ — es ist das fast derselbe Ausdruck, der in den älteren Sozietäten zur Bezeichnung ihrer stillen Thätigkeit in Gebrauch war — lehnt er in diesen Briefen zugleich den damals wie später als Kampfmittel gebrauchten Vorwurf ab, dass die Freimaurer ein „Geheimbund“ seien.

Herder hatte die Freude, dass die ersten beiden Sammlungen der Briefe gerade bei denen eine sehr freundliche Aufnahme fanden, an deren Meinung ihm besonders gelegen sein musste. Herzog Karl August, dem Goethe die Briefe im Lager vor Mainz überreicht hatte, schrieb unter dem 14. Juni 1793 ganz als ein Mann, der sich mit zu dem Bunde der Humanität zählte, an Herder: „Lasse uns das gute Glück der Zeit erleben, wo man nichts mehr zu thun hat, als sicher und ungestört die Endzwecke eines jeden wohldenkenden Mannes erfüllen zu helfen“. Ähnlich äusserte sich der Coadjutor von Dalberg.

In den folgenden Jahren bis 1797 liess er alljährlich zwei Sammlungen folgen. Es war für ihn eine Art von Wanderung durch die Geschichte und Litteratur aller Zeiten, verschiedene Kapitel der Weltgeschichte, die ihren inneren Zusammenhang dadurch erhielten, dass sie mit dem Blick auf die fortschreitende

---

[1]) Vgl. Comenius und die Erziehung des Menschengeschlechts. Ein Charakterbild aus den Briefen zu Beförderung der Humanität. Hrsg. von Ludwig Keller. Berlin, Weidmann 1903.

Vervollkommnung des Menschengeschlechts geschrieben waren und der weiteren Vervollkommnung dienen sollten.

In unendlicher Verschiedenheit — das ist seine Meinung, für die er Belege beizubringen sucht — geht die Tendenz der Geschichte auf die Herstellung Eines Geistes, des in Vernunft, Güte und Gerechtigkeit sich darstellenden Gefühls der Menschlichkeit.

Der Schluss des Jahres 1793 brachte für Herder und den gesamten engeren Freundeskreis einen überaus schmerzlichen Verlust: Johann Joachim Christoph Bode war am 13. Dezember 1793 zur ewigen Ruhe eingegangen.

Wie tief und schmerzlich Herder durch den Tod des Freundes bewegt ward und wie sehr er fühlte, dass für ihn und andere dadurch eine unausfüllbare Lücke entstanden sei, beweist der Nachruf, den er in den Briefen zu Beförderung der Humanität (IV, 148) dem Verewigten gewidmet hat. Die Worte sind für beide Männer so charakteristisch, dass wir sie in kurzem Auszug hier festhalten wollen.

„Der Mann, an den zu Ende des vorstehenden Briefes mit dem verdienten Lobe gedacht war, war mein Freund, und er ist nicht mehr . . . Bode war mehr als Übersetzer; er war ein selbstdenkender, ein im Urteil geprüfter Mann, ein redlicher Freund, im Umgange ein geistiger, froher Gesellschafter. Und doch war sein Charakter noch schätzbarer als sein Geist; seine biedern Grundsätze waren mir immer noch werter als die sinnreichsten Einfälle seines munteren Umgangs. Er hatte viel erlebt, viel erfahren; in seinen mannigfaltigen Verbindungen hatte er Menschen aus allen Ständen von Seiten kennen gelernt, von denen wenige andere sie kennen lernen, und wusste sie zu schätzen und zu ordnen.

Die Schwärmerei hassete er in jeder Maske, und war ein Freund so wie der gemeinen Wohlfahrt, so auch des wahren Menschenverstandes. Der betrügenden Heuchelei entgegenzutreten war ihm keine Mühe verdriesslich; gern opferte er diesem Geschäfte Zeit, Kosten, Seelenkräfte auf . . . .; wer einer standhaften Mühe in redlicher Absicht Gerechtigkeit widerfahren lässt, wird das Verdienst eines Mannes ehren, der in seinem sehr verbreiteten Kreise vielem Bösen widerstand und in seiner Art (nicht politisch) ein Franklin war, der durch die Mittel, die in seiner Hand lagen, der Menschheit nichts als Gutes schaffen wollte und gewiss viel Gutes geschafft hat. Grossmut war der Grund seines Charakters, den er in einzelnen Fällen mehrmals erwiesen; nach solchem nahm er sich insonderheit der Verlassenen, junger Leute, vergessener Armen, der Gekränkten,



der Irrenden an und war, fast über seine Kräfte, ein stiller Wohlthäter der Menschheit. Auch seine Übersetzungen hatten diesen Zweck und sein Fleiss war dabei unermüdlich. . . . . Er, Lessings Freund, und bei einer Schrift sein Mitübersetzer, wollte nie ein Sprachverderber, wohl aber mit Urteil und Prüfung ein Erweiterer der Sprache werden . . . . Und so schlafe denn in Frieden!"[1]).

Wenn man weiss, dass Benjamin Franklin († 1790) in jenen Jahren der Mann war, den Herder unter allen Helden seines Zeitalters als Mensch wie als Organisator und Befreier am höchsten schätzte, so mag man daran den Wert abmessen, den er Bode zuerkannte, indem er ihn „in seiner Art einen Franklin" nennt. In gedruckten Urkunden freilich sind die grossen Erfolge des unermüdlichen Bode nicht niedergelegt, aber weil seine Arbeit sich in der Stille vollzogen hat, ist sie nicht weniger wirksam gewesen und Herder hat an seinem stillen Wirken reichlich teilgenommen. Mit vollstem Recht — wir kommen darauf zurück — hat der spätere Amtsnachfolger Herders, der Oberkonsistorial-Präsident Karl Friedrich Peucer, der es als Zeitgenosse wissen konnte, später von Herder gedichtet:

„Er war, ob auch die äuss're Sitte
Nur still zu wirken ihm gebot,
Doch geistig stets in unsrer Mitte,
Im Leben treu und treu im Tod;
Und was er weihevoll verkündet
Vom Lehrstuhl wie am Hochaltar,
Blieb innig doch dem Sinn verbündet,
Der ihm als Maurer heilig war."[2])

---

[1]) Alsbald nach seinem Tode erschienen mehrere Schriften über Bode: Böttiger, Bodes litt. Leben. Berlin 1796. — Bertuch, Denkmal auf Bode 1796. — Fragmente zur Biographie des verstorbenen Geheimrats Bode. Rom 1795. — Köthener Taschenbuch 180 S. 339. 1803 S. 107.

[2]) Angesichts dieses Zeugnisses eines dazu in hervorragender Weise berufenen Freundes und Bruders nimmt es sich doch sehr sonderbar aus, dass die Mehrzahl der Biographien Herders — leider auch die Haymsche — seine Zugehörigkeit zum Maurerbunde teils als ein zufälliges Anhängsel betrachten, teils völlig ausschalten. Haym erklärt das von ihm beobachtete Verhalten damit, dass Herder zwar allerdings in jungen Jahren Freimaurer geworden sei, sich aber nur mit einem „leider" dazu bekannt habe. Wer hat nun Recht, Peucer, der ihn und seine maurerische Arbeit aus nächster Nähe und persönlichster Erfahrung kannte, oder der spätlebende Haym, der beide nicht kannte? Dazu vgl. unten S. 99, Anm. 4.

Und die gleichen Strophen hätte Herder auch auf Bode dichten können.

Für die ganze Weimarer Gesellschaft bedeutete Bodes Tod gerade wegen seiner für die Verhältnisse einer kleinen Residenz, wo scharfkantige Charaktere auf engem Raum sich vertragen müssen, so glücklich vermittelnden Natur einen herben Verlust; neben und mit ihm hatte die hochbegabte Gräfin Bernstorff, deren Sachwalter und Freund Bode war und die auch im Herderschen wie im Goetheschen Hause gern gesehen war, in gleicher Richtung gewirkt und zugleich den Herderschen Interessen ausserhalb Weimars durch ihre weitreichenden Beziehungen erhebliche Dienste geleistet[1]).

Herders Biographen und zwar selbst diejenigen, die die Bedeutung Bodes nicht hoch einschätzen, haben längst die Beobachtung gemacht, dass mit dem Jahre 1794 für Herder ein Zeitabschnitt beginnt, der sowohl in Bezug auf die überwiegenden theologischen Interessen, wie in Rücksicht auf die persönlichen Gegensätze, die sich ergaben, eine auffällige Ähnlichkeit mit der Bückeburger Epoche aufweist. Die theologischen Werke dieser Zeit änderten an seiner Stellung zu der überlieferten Kirchenlehre nichts und konnten und sollten wohl auch in seiner Stellung zu den kirchlich-gläubigen Kreisen nichts ändern. Wohl aber bereitete diese Abwandlung in der Herderschen Gedankensphäre in anderer Richtung wichtige und sehr nachteilige Änderungen für ihn vor.

Obwohl Goethe und Schiller die Herdersche philosophisch-religiöse Weltanschauung teilten, so vermochten doch beide den historisch-kritischen Fragen der neutestamentlichen Theologie und den moralisch-politischen Betrachtungen, in die Herder sich mehr und mehr vertiefte, nicht mit der Anteilnahme zu folgen, wie sie Goethe früher den Herderschen „Ideen" entgegengebracht hatten. Herder andererseits entdeckte nun, dass er von Goethes botanischen und optischen Untersuchungen für sich keinen Gebrauch machen

[1]) Einige sehr thätige Freunde besass Herder unter den Deutschen in Kopenhagen, wo die Gräfin Bernstorff früher wohnte, z. B. die Gräfin Münster, geb. Ompteda, die Gräfin Rantzau und Friederike Brun, geb. Münter. Aber auch der Kammerherr von Eyben in Kopenhagen (wohl ein Verwandter des Geheimrat von Eyben in Weimar) u. a. scheinen sich sehr für Herder interessiert zu haben.



könne. Goethe, der sich in die Lage gesetzt sah, den unter der Last der Arbeit fast erliegenden, oft kranken Herder häufiger suchen zu müssen, als dieser ihn suchte, erlahmte allmählich in seinem Entgegenkommen, und da Karoline weit davon entfernt war, ausgleichend zu wirken, so tritt damals eine allmähliche Erkaltung der Freundschaft deutlich an das Licht. Trotz dieser beginnenden Entfremdung arbeiteten Herder, Goethe und Schiller noch gemeinsam an Schillers Horen und es schien noch längere Zeit hindurch, als ob das Duumvirat, das sich seit 1787 allmählich zwischen Goethe und Schiller auf dem Felde der Dichtkunst gebildet hatte, sich zu einem Triumvirat erweitern werde.

Da traten nun aber äusserst unerquickliche persönliche Irrungen zwischen Herder und Goethe ein, die ihren Grund in den ökonomischen Nöten des Herderschen Hauses hatten. Die Sorge für fünf heranwachsende Söhne und eine Tochter beängstigten die Seele Karolinens schwer; anstatt aber angemessene Wege zu finden, machte sie Goethe auf Grund der Abmachungen des Jahres 1789 für ihre Lage mitverantwortlich und es kam zu Auseinandersetzungen mit der leidenschaftlichen Frau, durch die, wie auch die Männer sich stellen mochten, das frühere Freundschaftsverhältnis einen schweren Stoss erlitt. Zu dieser, für alle Beteiligten tief schmerzlichen Trennung kam denn später noch das Zerwürfnis mit einem anderen alten Freunde, mit Kant.

An die Spitze seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (1793) hatte Kant die Abhandlung „Vom radikalen Bösen" gesetzt, die er im Jahre 1792 zuerst in der Berliner Monatsschrift veröffentlicht hatte. Man weiss, dass diese Schrift die Gläubigen und die Ungläubigen stutzig machte. In unerwarteter Weise näherte Kant sich damit dem Dogma der Kirche von dem Bösen: er erkannte in dem intelligiblen Wesen des Menschen einen dunklen Punkt, einen ursprünglichen und angeborenen Hang zum Bösen, dessen Ursprung unerforschlich sei.

Mit dieser Auffassung trat Kant in einen tiefen Gegensatz gerade zu derjenigen Weltanschauung, als deren Vorkämpfer sich Herder betrachtete, zur Weltanschauung des Humanismus, für die der Glaube an die Güte der Menschennatur ein erstwesentlicher Satz und eine der wichtigsten Überzeugungen war. Hierauf beruhte Herders ganze Auffassung des Christentums, der Kern

seines Humanitätsbegriffs und sie war das Fundament seiner ganzen Geschichtsphilosophie.

Genau der gleichen Ansicht waren Goethe wie Schiller. Letzterer hatte sich mit der Moral der reinen Vernunft abgefunden, aber Kants radikales Böse erschien seinem Gefühl empörend. Goethe ergoss sich in bitterem Spott über den Königsberger Weisen, der seinen Philosophen-Mantel, nachdem er sich ein Menschenalter hindurch bemüht habe, ihn von Vorurteilen zu säubern, „frevelhaft mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbere, damit doch auch Christen herbeigelockt würden, den Saum (des Kantschen Mantels) zu küssen“.

Diese Worte Goethes waren an Herder gerichtet und man kann ermessen, wie sie in des letzteren Seele zündeten. Der Umstand, dass Herder in seiner Polemik, die sich zwischen ihm und dem ehemaligen Freunde und Lehrer entspann, immer wieder auf die philosophische „Diaboliade“ zurückkommt, beweist, dass dieser Punkt es war, der für ihn den Hauptanstoss bildete. Dazu kamen freilich noch andere Punkte. Herder hatte sich, seitdem er Königsberg verlassen hatte, immer mehr zum Historiker entwickelt. Geschichte, Religionsgeschichte, Menschheitsgeschichte, Geistesgeschichte, das war der Sinn aller oder fast aller seiner Arbeiten. Ganz anders Kant. Während jener alles geschichtlich erklärte und betrachtete, war Kant ganz und gar nicht historisch, sondern dogmatisch-philosophisch gerichtet und angelegt und gewohnt, alle Sätze a priori festzustellen und zu deduzieren und allen seinen Anschauungen einen begrifflich-moralischen Stempel zu geben.

Der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“, wie sie Kant aufstellte, setzte Herder seine Religion innerhalb der Grenzen der Humanität entgegen. Er sah in der Kantschen Religionsphilosophie die Religion der starren Vernunftpflicht und war der Überzeugung, dass die Religion, wie er sie vertrat, nämlich die Religion der Menschenfreundlichkeit, Billigkeit und Güte oder mit anderen Worten die Religion des Herzens und Gefühls nicht nur weitherziger sei, sondern sich auch den ältesten Urkunden des Christentums viel ungezwungener anschmiege, wie das von Kant konstruierte Christentum.

Bis zum Jahre 1798 war es aber nur die Religionsphilosophie des Kantschen Systems, das schon damals unter dem Namen der



„kritischen Philosophie“ an allen Hochschulen Fuss zu fassen begann, gegen die sich Herders Widerspruch richtete. Erst verhältnismässig spät kam er auf den Gedanken, dass es notwendig sei, das ganze Gebäude des Kritizismus zu bekämpfen, und auf die Idee, die sich bald vor aller Welt als ein schwerer Irrtum herausstellte, dass er, Herder, selbst imstande und berufen sei, den stolzen Bau dieser kritischen Philosophie durch seinen Widerspruch einzureissen. Plötzlich, wie ihm der Gedanke gekommen war, kam der Entschluss auch zur Ausführung[1]); in überhasteter, durchaus ungenügend vorbereiteter Weise schritt er zu einem leidenschaftlichen Angriff, der nicht Kant und dem Kantschen System, sondern ihm selbst den grössten Schaden zufügte.

Immerhin, so sehr sich auch herausstellte, dass Herder als Philosoph dem grossen Lehrer nicht überlegen, sondern vielfach nicht einmal gewachsen war, und so sehr sich Herder im Ton der Polemik abermals vergriffen hatte, so hat doch auch diese Fehde und gerade auch Herders „Metakritik“, die nach Böttigers Bericht „unglaublich geschwind wie keines seiner Bücher“ zu Papier gebracht worden war, die Entwicklung der Philosophie der späteren Jahrzehnte in günstiger Weise befruchtet; Herder ist der direkte Vorgänger des mit Schelling begonnenen realistischen Umschwungs der Philosophie geworden und man hat mit Recht gesagt, dass auch Philosophen wie Lotze von Herder gelernt haben[2]). Schade nur, dass überall unter den Zeitgenossen die Entrüstung über den Ton mit Recht sich geltend machte, in dem Herder über den ehemaligen Lehrer und Meister hergefahren war. Je länger der unerquickliche Streit dauerte, um so mehr geriet der Letztere in den Augen selbst der Freunde in Nachteil. Erst im Jahre 1800 gab er auf dringendes Anraten den Kampf auf, weil er, wie er selbst sagt, dabei „matt und müde“ geworden war. Die Sache hatte in jeder Richtung seine Kräfte überstiegen.

---

[1]) Noch am 1. Dez. 1797 hatte Herder mit Bezug auf die Schlosserschen Anti-Kantiana an Schlosser geschrieben: „Das Jahrhundert oder Jahrzehnt ist in der Kantschen Wortgrübelei ertrunken; ein neuer Mensch wird emporkommen, und jene Sündflut wird sich verlaufen. Jetzt mit ihr fechten, dünkt mich vergeblich“ . . . .

[2]) O. Pfleiderer, Herder und Kant in den Jahrbüchern f. protest. Theol. Bd. I, Heft 4, S. 636 ff.

Noch während dieser aufregenden litterarischen Kämpfe war in Herder der Plan gereift, eine Monatsschrift herauszugeben, die unter dem Namen „Aurora“ in Hartknochs Verlag erscheinen und die Freunde zu gemeinsamer Arbeit sammeln sollte. Nach reiflicher Erwägung kam Herder indess zu der in seinem damaligen Gemütszustand begreiflichen Überzeugung, dass eben diese beabsichtigte Gemeinsamkeit der Arbeit leicht weitere Zwistigkeiten mit sich bringen könne, und er kam zu dem für ihn charakteristischen Entschluss, zwar eine Zeitschrift, aber allein zu schreiben und herauszugeben, und so entstand die Adrastea, deren erste Stücke im Jahre 1801 erschienen. Es war sozusagen der letzte Band der Ideen zur Geschichte der Menschheit, jedenfalls abermals ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte und der Humanität, und so schloss er mit dieser letzten seiner grossen Leistungen sozusagen auf demselben Punkte, auf dem er einst in Riga begonnen hatte, nur mit dem Unterschied, dass die Auffassungen wie die Zielpunkte sich im Laufe eines Menschenalters bei ihm vertieft, geläutert und erweitert hatten. Aber es ist in der That erhebend und tröstend zu sehen, mit welcher Treue dieser gewaltige Geist trotz aller wechselnden Stimmungen, unter denen er und andere gelitten haben, den Kern seines Wesens und alle Grundgedanken des Systems, dessen Jünger er war, festgehalten und bewahrt hat.

Es ist sehr zu verwundern, dass die wachsende Entfremdung, in die Herder mit aller Welt geriet, sich nicht auch auf den Maurerbund und dessen Wortführer erstreckt hat, dass vielmehr umgekehrt seine thätige Anteilnahme am Schlusse seines Lebens von Jahr zu Jahr gewachsen ist.

Im Jahre 1786 hatte sich Herder, wie wir schon oben bemerkt haben, mit scharfen Worten gegen die Missbräuche gewandt, die damals sich breit machten und unter dem Schleier des Geheimnisses fortwucherten. Ganz ähnlich wie Bode, Friedrich Ludwig Schröder und andere angesehene Mitglieder des Bundes suchte er die Schwärmerei der Goldmacher und Rosenkreuzer, den Einfluss mancher betrogenen Betrüger und das Eindringen kryptokatholischer Elemente mit aller Kraft zu bekämpfen.

Herders Biographen haben aus diesem Kampfe gegen die Missbräuche einen Kampf gegen den Bund selbst konstruiert. Wie falsch das ist, wird dadurch auf das schlagendste bewiesen,



dass alle übrigen anerkannten Freimaurer Herder vollkommen beigepflichtet haben und dass sie an seiner Seite gegen die unlauteren Elemente, die ja übrigens weder den Kirchen noch den Staaten noch irgend einer anderen Organisation fehlen, Front machten und für die Läuterung und Reinigung des Bundes eingetreten sind[1]). Herder war viel zu tief von der Heilsamkeit und Notwendigkeit des Ordens als solchen durchdrungen, als dass er nicht für seine Reinerhaltung kätte kämpfen sollen. Er wusste sehr wohl und hatte es selbst zum Teil erfahren, dass die Gesellschaft durch die Eigenart ihrer Verfassung mehr als einmal in der Geschichte zur letzten Zufluchtsstätte des freien Gedankens, zum Träger und Verbreiter wichtiger reformatorischer Ideen geworden war und dass gerade sie als „unsichtbare Gesellschaft" in aller Stille Männern Rückhalt und Stärkung gewährt hat, die sonst den Hemmungen des Lebens und dem Widerstande der blöden Massen und ihrer fanatischen Wortführer erlegen wären. „Alle Anliegen der Menschheit", sagt Herder in den Freimaurergesprächen der Adrastea, „dürfen sich an dies unsichtbare Institut wenden, es denkt, es sorgt für sie. Es hilft, wo es helfen kann und man ist Niemanden Dank schuldig." . . . „Wohin die Gesetze nicht reichen, wo die bürgerliche Gesellschaft den Armen und Bedrückten, das unerzogene Kind, den talentvollen Jüngling, den gekränkten oder fortstrebenden Mann, die erziehende Mutter, die blöde Jungfrau, vergessen oder verlassen, da tritt der Dienst dieser Unsichtbaren[2]) als rat- und tatvoller Hülfs- und Schutzgeister ein . . . Und mich dünkt, ihr Arm lange weit; sie kennen einander in allen Ländern. Manchem Jüngling, höre ich, haben sie durch Empfehlung und Unterstützung, durch Rat und That fortgeholfen" . . . . .

---

[1]) Herders „Gespräche über geheime Gesellschaften, geheime Wissenschaften und Symbole", die er zum Zwecke des Kampfes gegen die Schwärmerei aufgesetzt hatte, fanden Bodes Billigung; nur fürchtete dieser, dass sie Herder mächtige Feinde auf den Hals ziehen würden. Brief an Heyne vom 13. Juni 1786. — Die „unsichtbar leitenden Hände", d. h. die unbekannten Oberen waren für Herder wie für andere der Hauptstein des Anstosses.

[2]) Man beachte, dass Herder die Gesellschaft der Freimaurer nicht eine „geheime" Gesellschaft, sondern stets „unsichtbare Gesellschaft" ein „unsichtbares Institut", die „Unsichtbaren" u. s. w. nennt; er bleibt also streng im Sprachgebrauch des Bundes.

Karoline, in dieser Sache gewiss eine sehr zuverlässige Zeugin, bestätigt in den „Erinnerungen aus dem Leben Joh. Gottfried von Herders“, wie sehr es Herder zuwider war, wenn er Männer „mit dem Institut — Karoline nennt es meist „Orden“, wie es in der strikten Observanz üblich war — gleichsam spielen sah“. „Herder hielt“, fährt sie fort, „auf Bündnisse rechtschaffener Männer zu edlen Zwecken sehr viel: denn, wie er oft sagte, nur durch vereinigte Kräfte könnte etwas Grosses erreicht werden“. „Das Gute“, fügt sie hinzu, „das der Orden noch jetzt und besonders durch edle und thätige Vorsteher thut, war ihm stets ehrwürdig“. Darum war sein ganzes Streben dahin gerichtet, „dass die veralteten Gebräuche neu belebt werden sollten“ [1]).

Nach wie vor war Gotha der Ort, wo Herder die Freunde traf — noch im Jahre 1798 war er trotz stärkster Arbeitsbelastung wieder in Gotha gewesen — und Herzog August und Einsiedel machten es sich zur Pflicht, als treue Freunde die Beziehungen zu Herder gerade in dem Augenblicke zu pflegen, wo, wie damals, Herder des freundschaftlichen Zuspruchs am meisten bedurfte. Als der Plan der „Aurora“ auftauchte, da waren es neben Knebel vor allem die beiden Einsiedel, Herzog August, Böttiger, Jean Paul u. a., die ihre Hülfe und Mitwirkung zusagten.

Für das Vertrauen, das Herder damals in der gesamten Bruderschaft sich erworben hatte, giebt es keinen schlagenderen Beweis, als den Umstand, dass Herder, der einst in einer Loge der strikten Observanz aufgenommen worden war, mit dem Grossmeister der Grossen Landesloge, Herzog Ernst II, mit den Vertretern dieses Systems aus Schweden [2]), sowie mit den Anhängern Weishaupts auf das innigste befreundet war, auch noch zu den eifrigsten Vorkämpfern der altenglischen Überlieferungen, besonders zu Friedrich Ludwig Schröder, in ein nahes, freundschaftliches Verhältnis trat und gemeinsam mit diesem gearbeitet hat. Durch einen Zeitraum von fast vier Jahren zieht sich der Briefwechsel der beiden Männer und die gemeinsame Thätigkeit für

---

[1]) Erinnerungen etc. Gesammelt und beschrieben von Maria Carolina von Herder, geb. Flachsland. Herausg. von J. G. Müller. Stuttgart 1830. Bd. XX, S. 103.

[2]) Nach den Erinnerungen, Bd. XX (Cottasche Ausgabe), S. 104, waren mehrere Freimaurer aus Schweden bei Herder, mit denen er sich über den Orden unterhielt.

das gleiche Ziel, die dann erst mit Herders Tod ein nicht gewünschtes Ende fand.

Friedrich Ludwig Schröder († 1816) war in jener Zeit in ganz Deutschland eine höchst bekannte Persönlichkeit. Unterstützt von einem seltenen Talente, hatte er, nachdem er 1771 die Leitung der damals ersten deutschen Bühne, des Stadttheaters in Hamburg, übernommen hatte, für die Reform des deutschen Schauspiels erfolgreich gewirkt; er war es gewesen, der selbst als Lustspieldichter wie als Schauspieler auf die Erziehung des Publikums durch die Bühne in glücklicher Art zuerst hingewirkt und eine neue Epoche des deutschen Theaters begründet hatte.

Mit der ihm eigenen Thatkraft und Einsicht hatte sich Schröder schon seit den siebziger Jahren zunächst der Entstehungsgeschichte der Freimaurerei zugewandt und seine Ergebnisse im Jahre 1778 an Bode mitgeteilt, der ja hinreichend Gelegenheit hatte, davon gegenüber Lessing und Herder, die sich um eben diese Zeit mit der gleichen Sache beschäftigten, Gebrauch zu machen[1]). Es wird wohl seine Richtigkeit haben, was der Kanzler Friedr. von Müller, Goethes Freund, aus persönlichster Kenntnis am 25. Juni 1844 in seiner Festrede auf Herder in der Loge Amalie versicherte, dass Herders geschichtliche Forschungen und Ergebnisse es gewesen sind, die Schröder zu seinen schwierigen Unternehmungen ermutigt haben. Jedenfalls konnte letzterer sehr wohl durch Bode erfahren haben, dass Herder seit langen Jahren wichtige Daten aus der Geschichte und Symbolik des Orients wie des Mittelalters gesammelt hatte, die er zur Herstellung eines eignen maurerischen Systems, das er ausbreiten wollte, benutzt hatte; er wollte damit Gebräuche, die er für geschichtlich unbegründet und veraltet hielt, durch neue Rituale ersetzen[2]).

Die Verfolgungen, die in einigen katholischen Ländern, vor allem in Bayern, wider die dortigen Freimaurer seit der Mitte der achtziger Jahre hereinbrachen, hatten einerseits die drohenden Gefahren, andererseits die schwachen Stellen der Organisation an das Licht gebracht, und der Ruf nach Reformen

---

[1]) Über die Übereinstimmung der Ansichten Herders und Schröders in Sachen der Ursprungsfrage s. Keller, Die Sozietät der Maurer und die älteren Sozietäten in den M.H. Bd. XII (1903) S. 195 ff.

[2]) Erinnerungen etc. a. a. O. Bd. XX der Cottaschen Ausgabe S. 102 ff.

erfüllte von da an die weitesten Kreise, und dabei zeigte es sich abermals, dass neben Hamburg eben Weimar und Gotha die wichtigsten Mittelpunkte der Bewegung waren. Schröder hatte den richtigen Gedanken, dass die Reform thunlichst an das älteste nachweisbar in Übung befindliche Gebrauchtum anknüpfen müsse, und schon im Jahre 1790 waren seine ersten Entwürfe fertig; da Bode gleichzeitig Reform-Vorschläge entworfen hatte, so geschah es offenbar auf erfolgte Verabredung, dass beide Männer (vielleicht mit Zuziehung anderer Mitglieder) im Jahre 1791 in Weimar zu einer Konferenz zusammentraten. Der erste Brief Friedr. Ludw. Schröders an Herder, den wir kennen, datiert aus Weimar vom 22. April 1791, setzt aber eine bereits vorangegangene Beziehung voraus[1]). Über das Ergebnis der Schröderschen Bemühungen verlautet nichts, sicher ist nur, dass Bodes Tod im Jahre 1793 den Fortgang der Sache nachteilig beeinflusste.

Nachdem Schröder durch seine Erfolge ein unabhängiger Mann geworden war und seit 1797 auf seinem Landsitz in Rellingen ausschliesslich dieser Sache leben konnte, nahm er seine Pläne wieder auf, und im Mai 1800 war der Reform-Entwurf fertig[2]), und nun entschloss er sich, mit allen massgebenden Personen innerhalb der deutschen Maurerwelt, besonders mit den höchsten Beamten aller Systeme in persönliche Verhandlung einzutreten, um einen „Bund zur Einführung der alten Maurerei“ — so nennt er selbst die ihm vorschwebende Organisation — ins Leben zu rufen.

Da ist es nun für Herders massgebende Stellung bezeichnend, dass Schröder es für nötig hielt, vor allen andern Herder zu gewinnen. Er reiste nach Weimar[3]) und ward am 29. Juni 1800 durch seinen Freund Karl August Böttiger[4]) bei Herder ein-

[1]) Alle diese Angaben beruhen auf Schröders eignen Aufzeichnungen, s. Schröders Materialien zur Geschichte der Freymaurerei seit ihrer Wiederherstellung von 1717 u. s. w. IV, 154 ff.

[2]) Schröder war, wie der Brief ergiebt, ebenso wie Herder mit dem Maler Heinrich Meyer befreundet.

[3]) Keller a. O. S. 200 ff.

[4]) Angesichts der mehrfach betonten Ausschaltung des Maurertums, wie sie die Haymsche Biographie zeigt, ist es auffallend, in diesem Buche der Andeutung zu begegnen, dass Böttiger als Gymn.-Direktor nach Weimar gekommen sei, weil „der Freimaurer den Freimaurer“ empfohlen habe. War Herder, wie Haym sagt, nach eigner Aussage „leider“ Freimaurer, so musste Böttigers

geführt; in den folgenden Tagen dauerten auf Grund der Entwürfe, die Schröder Herder vorgelegt hatte, die Beratungen fort. Das Ergebnis war — so berichtet Schröder selbst[1] —, dass Herder „die Arbeit, an der er manches berichtigte, über ihren Wert erhob“ und dass Herder gegen das von Schröder erbetene Versprechen der Verschwiegenheit seine thätige Mitarbeit bei der Umgestaltung des Gebrauchtums zusagte und gewährte[2]).

Aus dem Briefwechsel, der den Weimarer Besprechungen folgte, geht, so weit er heute bekannt ist[3]), hervor, dass Herder etwa im August 1800 Ausarbeitungen an Schröder gesandt hat; im Winter 1800 sendet ersterer seinen „vorigen Papieren“ ein „Bekenntnis seines Glaubens über die Entstehung oder das Mystery der Freimauerei“ nach; er spricht seine Freude aus, dass er sich mit Schröder „am Ende, d. h. bei der Metamorphose der Freimauerei“ zusammenfinde, und bedauert, die Schröderschen Aufzeichnungen (die er demnach inzwischen erhalten hatte) nicht zur Hand gehabt zu haben, als er sein „Bekenntnis“ aufsetzte; „auf jedem Blatte wären sie mir Winke und Wegweiser geworden“. Am 26. Dezember 1800 spricht Schröder seinen Dank für die Sendung aus und sagt: „Ja, Sie haben meinem Gebäude ein

---

Zugehörigkeit eher ein Hindernis für seine Berufung sein; war Herder aber thätiger Maurer, so genügt diese Eigenschaft doch keineswegs für die ohne jede Begründung ausgesprochene Andeutung, dass andere als sachliche Erwägungen zu seiner Berufung geführt haben. Es kommt hinzu, dass Haym, der in hundert ähnlichen Fällen die Eigenschaft der von ihm genannten Personen als Maurer nicht erwähnt, sie bei Böttiger unterstreicht, den er soeben erst im allerungünstigsten Lichte dargestellt hat. Diese Beobachtungen nötigen dazu, die gesamte bezügliche Darstellung Hayms sorgfältig unter die Lupe zu nehmen. Man vgl. oben S. 90, Anm. 2.

[1]) Materialien IV, S. 155. — In den für die Öffentlichkeit bestimmten Materialien hat Schröder weder den Namen Böttigers noch Herders genannt, er nennt sie nur in seinem Tagebuch; der Vergleich beider Notizen, die (bis auf die ausgelassenen Namen) fast wörtlich übereinstimmen, ergiebt, wer die Männer waren.

[2]) In der Suphanschen Herder-Ausgabe Bd. XXIV S. 598 wird dies bestätigt und zwar bezieht sich der Herausgeber (N.) auf Abschriften von Briefen Schröders an Herder vom 2. August 1800 und vom 2. März 1803, „welche hierüber Klarheit verbreiten“. Es wäre sehr erwünscht, wenn diese Briefe bekannt würden. — Schröder hat seine Briefe an Herder auf seinen Wunsch von den Erben zurückerhalten.

[3]) Wir benutzen hier den Aufsatz von Ernst Naumann im Archiv für Litteraturgeschichte, Bd. XV, S. 265 ff.



Fundamant gegeben, welches unerschütterlich ist. Wie soll, wie kann ich Ihnen dafür genug danken . . . Ich bin nicht in Allem Ihrer Meinung, leiten Sie mich, wo ich irre — ich suche die Wahrheit. Ich habe einige Bemerkungen zu Ihrem tief durchdachten Aufsatze gemacht — hauptsächlich um Sie auf die alten Dokumente, das älteste Constitutionenbuch und Ritual aufmerksam zu machen"[1]) . . . .

Ähnlich wie es Herder bei vielen seiner Arbeiten gegangen war, so ging es ihm auch hier, die herzliche Teilnahme des Freundes — Herder nennt Schröder in dem Briefwechsel seinen Freund und Bruder — steigerte seinen Eifer und er setzte mit grösstem Nachdruck die Forschungen und Aufzeichnungen fort, deren Ergebnisse uns teilweise in den bekannten Gesprächen der Adrastea vorliegen.

In einem merkwürdigen Briefe Herders an Schröder vom 10. Mai 1803 erklärt er es als seine Absicht, der „Gesellschaft den Namen einer alten, Ehrwürdigen, vielverdienten als echte Wahrheit zu erweisen und sie für die Zukunft vor dummen Vermeugungen mit Rosenkreuzern, Jesuiten, Tempelherrn u. f. auf ewig zu sondern". In demselben Briefe aber finden sich in Herderscher Weise verstimmte Äusserungen über „Schlauköpfe", „Leerköpfe" und „Suchköpfe" u. s. w., die denjenigen Biographen nützliches Material liefern können, die trotz allem zu behaupten fortfahren, dass diese Sache in Herders Leben eigentlich nichts bedeute[2]). Als ob es niemals eifrige Patrioten und begeisterte Prediger gegeben habe, die an ihrem Vaterlande und an ihrer Kirche sehr viele Mängel fanden, und als ob nicht selbst solche, die keine protestantische Kirche und keine politischen Versamm-

---

[1]) Diese Äusserung bestätigt in auffallender Weise die Ansicht Rudolf Hayms (II, 192), dass der „Horst", der in den Gesprächen der Adrastea vorkommt, mit Schröder identisch ist; näheres bei Keller, Die Sozietät der Maurer und die älteren Sozietäten, M. H. der C. G. Bd. XII (1903) S. 203 ff.

[2]) Schröder hatte in einem seiner Briefe der Besorgnis Ausdruck gegeben, dass Herder mehr drucken lassen könne, als Schröder veröffentlicht sehen wollte. Darüber war Herder lebhaft verstimmt und erklärte u. a., gleichsam entschuldigend, dass er in den Stufen der Freimaurerei nicht weit vorgedrungen sei, während er in einer „anderen Verbindung alle Grade empfangen habe". Dazu vgl. seinen Brudernamen Damasus Pontifex und unsere Notizen oben auf S. 60.



lungen besuchen, eifrige Protestanten und warmherzige Vaterlandsfreunde sein könnten!

Trotz solcher kleinen Anstösse, die bei Herder stets hervorbrechen, ward in den zwischen ihm und Schröder schwebenden Fragen in allen wesentlichen Punkten eine Verständigung erreicht. Auf Herder zielt es, wenn Schröder erklärt, dass die Weimarer Freunde geglaubt hätten, dass seine Entwürfe „alle Vorsteher der Logen überzeugen müssten“.

Was Schröder von Herders Einfluss für den Erfolg seiner weiteren Schritte erhofft haben mochte, trat dann wirklich ein; denn die Worte, dass der berühmte Gelehrte ihm die „wesentlichsten Dienste geleistet habe“, dürften auf die dann wirklich erzielten Ergebnisse zu beziehen sein[1]).

Man kann es auf Grund des vorliegenden Aktenmaterials mit voller Bestimmtheit aussprechen, dass die wichtigen Neugestaltungen, die auf Grund der Schröderschen Thätigkeit später erfolgt sind, eine Frucht des Herder-Schröderschen Zusammenwirkens sind und dass wir mithin in dem Geist dieser Reform zugleich den Geist und die Gesinnung Herders zu erkennen haben. Und so ist die Lebensgeschichte Herders auch nach dieser Richtung hin auf das engste mit der Geschichte des Ordens verknüpft, wie andererseits Herders eigner Lebensgang von hier aus die stärksten unmittelbaren Einwirkungen erfahren hat.

Es wäre für den rascheren Fortgang der Besprechungen und Beratungen — Schröder war Ende Juli 1801 zum zweitenmal in Weimar bei Herder — ein Gewinn gewesen, wenn Bode noch gelebt hätte, dessen geschickte Hand vielleicht auch eine Mitwirkung Goethes für die wichtige Sache erreicht hätte[2]).

[1]) Schröder hat sich Herder später zum grössten Danke verpflichtet gefühlt, und er hat diesen Dank nach Karolinens Zeugnis in grossherzigster Weise abgetragen, als Herder im Jahre 1803 gestorben war. „Sehr wichtige Dienste (sagt Karoline) leistete Schröder uns nach des Vaters Tode — aber er will sein Gutes schweigend gethan haben“. Maurerisches Herder-Album S. 145.

[2]) Der Kanzler Friedrich von Müller (1779—1849), der bekanntlich in nahen persönlichen Beziehungen zu Goethe stand, hat mündlich (Heinr. Künzel, Maurerisches Herder-Album, Darmstadt 1845, S. 143 Anmerkung) bestimmt erklärt und versichert, dass Herder für Schröders Entwürfe das Ritual des dritten Grades selbst ausgearbeitet habe; im Müllerschen Kreise muss also das im übrigen streng bewahrte Geheimnis bekannt geworden sein.



Schröder war nicht Bode, aber sicher ist, dass das Jahr 1801 der einzige Zeitpunkt ist, wo die beiden grossen Männer noch einmal in wiederholte freundschaftliche Berührung traten und wo die alte leidenschaftliche Liebe und „Vergötterung" Goethes, die doch, obwohl er sich zurückgesetzt und verschmäht glaubte, nie erloschen war, in Herders Seele von neuem erwachte. Goethes damalige Erkrankung gab Herder Gelegenheit, seiner treuen Anhänglichkeit Ausdruck zu geben.

Vielleicht unter dem Eindruck dieser Erfahrung bat Goethe den Freund, die Einsegnung seines Sohnes zu übernehmen, und Goethe erzählt in seinen Annalen aus diesem Anlass, dass die feierliche Handlung in ihm wie in Herder rührende Erinnerung vergangener Verhältnisse und „Hoffnung künftiger freundschaftlicher Bezüge" geweckt habe. Die Hoffnung sollte in Folge von Herders Erkrankung und Tod nicht in Erfüllung gehen. Noch einmal im Jahre 1803 trafen sich die beiden Männer und zwar zu Jena im Mai 1803. Goethe erzählt diese letzte Begegnung in den Tag- und Jahresheften und fasst seine letzten Eindrücke in folgenden Sätzen zusammen: „Mit Herders Krankheit", sagt er, „vermehrte sich sein misswollender Widerspruchsgeist und überdüsterte seine unschätzbare einzige Liebensfähigkeit und Liebenswürdigkeit. Man kam nicht zu ihm, ohne sich seiner Milde zu erfreuen, man ging nicht von ihm, ohne verletzt zu sein." Die traurigen Jugendjahre, meint Goethe mit Recht, seien die Ursachen dieser Schwächen gewesen, die ihm und anderen zum Unheil gereicht hätten. Bemerkt muss allerdings dabei werden, dass es doch bis zum Ende viele edel denkende Männer gegeben hat, die im Verkehr mit Herder nur die „Liebensfähigkeit und Liebenswürdigkeit" des viel geprüften Mannes, nicht aber die Schattenseiten seines Wesens kennen zu lernen Gelegenheit gehabt haben, und dass schliesslich kein Mensch, auch Goethe nicht, ohne seine Schattenseiten gewesen ist.

Von der Jenaer Reise kam Herder als gebrochener Mann nach Weimar zurück. Er verfiel in eine „gallichte Krankheit", in der die vollständige Überreizung seiner Nerven klar zu Tage trat. Die Ärzte verordneten ihm eine Badekur in Eger und die Reise dorthin, sowie der Aufenthalt in Böhmen und Dresden waren die letzten Lichtblicke seines Lebens. Die Wochen der Badekur wurden dem leidenden Manne durch die Gesellschaft



der Frau von Berg, der im Jahre 1759 geborenen Tochter des preussischen Gesandten zu Kopenhagen von Häseler, geschiedenen Gemahlin des Domherrn von Berg in Halberstadt, erheitert, derselben Frau von Berg, die als Freundin des Frhrn. von Stein[1]) und der Königin Luise von Preussen später in Berlin zu grossem Einfluss gelangen und die erste Bahnbrecherin unserer klassischen Dichtung am preussischen Hofe werden sollte.

Besonders erhebend und stärkend gestaltete sich für Herder der Aufenthalt in Dresden, wo ihm in der Aufnahme, die er fand — er machte viele Besuche und empfing solche — die Thatsache entgegentrat, dass sein Name in allen Kreisen der Gesellschaft bekannt und hochgeehrt war. Er benutzte zugleich die Wochen, um in der Bibliothek zu Dresden seine Forschungen für die Geschichte der Freimaurerei fortzusetzen, und hatte auch in dieser Beziehung die Freude, viel Wertvolles für seinen Zweck zu finden[2]). Nach Weimar zurückgekehrt, empfand Herder bald, dass die Badereise ihren Zweck nicht erreicht hatte. Der Versuch, seine Thätigkeit im alten Umfang wieder aufzunehmen, misslang. Bei Beginn der Wintermonate erkannten die behandelnden Ärzte, dass die Krisis herannahe. Gleichwohl setzte er seine Lieblingsstudien selbst auf dem Krankenbette fort; er hatte die Ergebnisse seiner Dresdener Forschungen, die er für sehr wichtig hielt, sofort erweitert und ergänzt und es war sein dringender Wunsch — so berichtet seine Gattin in den Erinnerungen — den „edlen Schröder noch damit zu erfreuen“[3]); es sollte ihm nicht mehr vergönnt sein. Mehrere Schlaganfälle führten eine Stockung aller Lebensfunktionen herbei; am Morgen des 18. Dezember verfiel er in einen sanften Schlaf, aus dem er nicht mehr erwachte; abends halb 11 Uhr ist er in den Tod hinübergeschlummert.

In der Stadtkirche zu Weimar, vor der heute sein Denkmal steht, wurden seine irdischen Reste in Anwesenheit von Tausenden leidtragender Freunde feierlich beigesetzt. Die gegossene Platte, die sein Grab deckt, trägt die von ihm gewünschte Inschrift: Licht, Liebe, Leben und das Symbol des leuchtenden Sternes,

---

[1]) Steins Urteil über sie bei Pertz, Stein I, S. 84.

[2]) Es waren namentlich seltene englische Werke aus den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, die er durchforschte, so z. B. „The History and Antiquities of Glastonbury by Th. Hearne, Oxford 1720“ und anderes.

[3]) A. a. O. Bd. XXII S. 242.

der eine geschlossene Schlange bestrahlt. Unter ihr ruht die irdische Hülle eines Mannes, der mit mutiger Seele für die höchsten Ideale der Menschheit gekämpft und in diesem Kampfe seine Kräfte zeitig verzehrt hat. Er ist in mehr als einem Sinn dafür zum Märtyrer geworden.

Schon den Zeitgenossen ist es aufgefallen, dass Herder sowohl unter den Vertretern der Geistesfreiheit wie der ernsten Religiosität auf das höchste geschätzt ward und dass derselbe Mann, der ein Herold nationaler Gesinnung gewesen ist, doch über seinem Volke nie die Menschheit vergessen hat.

Diejenigen, die sich angesichts der Thatsache, dass späterhin Pietismus und Rationalismus einerseits und Patriotismus und Weltbürgertum andererseits in einseitiger Entwickelung auseinandertraten und als gesonderte Geistesrichtungen in die Hände kämpfender Parteien fielen, über diese Eigenart des Herderschen Denkens und Fühlens wundern, kennen das Wesen des christlichen Humanismus, wie es in ihm Gestalt gewonnen hatte, nicht. Aber das Wichtige und Grosse war, dass dieser Humanismus in Herder abermals einen Herold und Verkünder gefunden hatte, dessen machtvolle Stimme seine Weltanschauung weit hinaus über die Lande trug.

Erst jetzt, wo die alten Grundsätze und Überzeugungen, die bisher Eigentum kleinerer Kreise geblieben waren, kraftvoll in die Welt hinaus drangen, waren sie imstande, ihre befruchtende und befreiende Kraft auf den verschiedensten Gebieten des Geisteslebens voll zu entfalten. Herder ist, das ist wahr, in keiner einzigen der überlieferten Fachwissenschaften zum Reformator geworden, und mit einer gewissen Berechtigung erkennen die eigentlichen Sitze der Schulwissenschaft und ihre einzelnen Vertreter in Herder nicht ihren Mann. Weder die Geschichte der Philosophie, noch der Theologie, noch der Rechtsgelahrtheit, noch der Historie nennt in ihren Annalen Herder als ihren eigentlichen Bahnbrecher in dem Sinn, wie es etwa Kant, Luther, Savigny oder Ranke gewesen sind; noch weniger hat in seiner Person die Dichtkunst oder die Ästhetik ihren Höhepunkt erreicht. Gleichwohl hat seine Geistesthätigkeit alle diese Wissenszweige in heilsamster Weise beeinflusst und befruchtet: tief und nachhaltig haben seine Schriften in die Entwickelung aller eingegriffen.



Dagegen aber hat er, und das ist kein geringes Verdienst, für mehrere grosse und wichtige Wissensgebiete, für die es keine Lehrstühle gab noch giebt, die Unterlagen geschaffen und den Grundriss entworfen, vor allem für die Wissenschaften der Geistesgeschichte und der Volkserziehung.

Aber weder in diesen noch in den überlieferten und anerkannten Wissenschaften war sein Streben auf Ansammlung von Wissensstoff und auf Systembildung gerichtet, nicht auf das Wissen, sondern auf die Weisheit, die in seinem Sinn ebenso mit dem Christentum, wie letzteres mit der Humanität, zusammenfiel, legte er das grösste Gewicht. An einer Stelle, wo er ausführt, dass „die Religion Christi, die er selbst hatte, lehrte und übte, die Humanität selbst gewesen sei", sagt er am Schluss: „Es ist Ein Bau, der fortgesetzt werden soll, der simpelste, grösseste; er erstreckt sich über alle Jahrhunderte und Nationen . . . wie physisch, so ist auch moralisch und politisch die Menschheit im ewigen Fortgang und Streben".

Ganz natürlich, dass ein Mann von solcher Gesinnung von allen denen gern vergessen wird, die von dem gewaltigen Glauben, der in diesen Worten liegt, nichts in sich fühlen, das heisst von denen, die immer die Mehrheit der gewöhnlichen Sterblichen auf ihrer Seite haben. Um so erhebender aber ist es, dass er imstande gewesen ist, der Humanitätsidee, die weder in den Kirchen noch in den Staaten eine feste Stätte besass und gefunden hatte, eine Heimat bereiten zu helfen, deren Bürger heute wie ehemals in ihm einen ihrer gewaltigsten Vorkämpfer verehren.

Theophrastus Paracelsus.

Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus.

Von

Dr. phil. **Franz Strunz** in Gr.-Lichterfelde b. Berlin.

Die Geschichte der Naturwissenschaften erlebte in der Renaissance eine seltsame Stimmung: Die scholastisch-dialektische Naturentfühlung kämpfte um ihre letzten Bollwerke und neben ihr schossen schon die verheissungsvollen Keime der exakten Weltwertung und Folgeverknüpfung, eine im Wesen neue gedankenmässige Empfindungsnachbildung hervor. Das waren die ersten Schritte des Menschen zur völlig andersgewählten Stellung zur Natur und modernen Art von Erlebnisverarbeitung. Dann kam im Norden die Reformation. Die brachte eine beispiellose religiöse Durchdringung aller Denkbezirke. Aber nicht allein, dass neue Willensrichtungen wachgerufen wurden, auch alte vielfach versandete Ströme — ich erinnere an die ausserkirchlichen Bewegungen und ihre christlich-humanistischen Ausformungen — brechen nunmehr stärker wie zuvor durch. Der universalistische Gottesglaube aber war nicht dogmatischer Zwingherr der Naturbetrachtung, nicht ein apologetisches Reservoir für die letztere, keineswegs, gerade er führte das kosmische Weltbild herauf, das ein Einklang von gesetzmässigem Geschehen ist. In dem Denkleben des vergessenen Arztes, induktiven Naturforschers und „Theologen“ Theophrastus Paracelsus schlugen sich diese Vorstellungen noch mit der ursprünglichen Frische nieder, ähnlich auch in Sebastian Franck, Hans Denck, Kaspar von Schwenkfeld, Amos Comenius u. A. Nur solche Männer konnten sich damals für diese Fragen überhaupt interessieren, die jedwede kirchenmässige Achselträgerei und mehr oder minder virtuos betriebenen Priestermechanismus durch Kräfte persönlichen Lebens überwunden hatten. Nicht Kirche und Kultgesetz, sondern werkthätige Menschenliebe, echte Wissenschaftsförderung und treue Volkserziehung, nicht Hierarchie und geistliches Cäsarentum, sondern gesinnungsgemeinschaftliche Brüderschaft und Dienst am Nächsten! Aber zuviel unbewusste Gattungserinnerung lag den Priestertheologen — sie sind darin unschuldig — von jeher im Blute, zu viel

latentes Rückbildungsbestreben ins Orientalisch-Priesterliche mit seiner stumpfen und grobsinnlichen Frömmigkeit.

Mit diesen Artresten mussten die Kirchen immer kämpfen — wenn sie ehrlich sein wollten. Die schönsten Tage des Katholizismus haben diese Spannungen hart empfunden und die franziskanische Bewegung des XIII. Jahrhunderts mit ihrer prächtigen Gefühlstiefe und ihrem Liebesüberschwang zeigt einen der Aufstiege zu den Höhen sittlicher Ideale und Innerlichkeiten, wie dies nicht zu häufig in der Geschichte des kirchlichen Christentums der Fall war, wenn auch die franziskanische Askese nie im Empfindungskreis des Stifters des letzteren lag. Der hat nicht an Mönche gedacht, sondern, an Menschen, denen alles übrige gleichgültig ist, Staat, Gesetz, Familie, Sorge, Besitz, Arbeit u. a. Aber es war doch der Frühling der römischen Kirche, ohne dass es der theokratische Innocenz III. ahnte.

Man wird sich wundern: Paracelsus[1]) und sittlich-religiöse Fragen! Welch ein Zusammenhang! Sogar in den führenden Lehrbüchern der Wissenschaft steht er noch unter der Rubrik Charlatanerie und Quacksalberei und auch die allgemeine Geschichte spricht meist von ihm wie von einem Cagliostro oder Casanova. Aber doch ist das falsch. Seit Sudhoffs Quellenkritik kam neues Licht in das vorliegende Paracelsusmaterial und ganz vorzüglich haben Handschriftenerschliessungen des genannten Forschers auch den Theologen Paracelsus in den Vordergrund gerückt. Ich bin der Überzeugung, keinem lagen die oben erwähnten Probleme der christlichen Ethik näher, als diesem genialen Naturforscher und Arzte des 16. Jahrhunderts. Wie er als Mensch und Gelehrter so ganz Schlichtheit, Demut und Treue war, so ist ihm auch das Wesen dieser im Grunde so einfachen Fragestellungen aufgegangen. Was ist sittliche Güte? Was ist wahrhaft sittliche Handlung? Warum dürfen wir die Pflichten gegen die Nächsten nicht durch „Frömmigkeit“ ersetzen? Warum ist nur der sittliche Ernst der Anfang der unheuchlerischen Frömmigkeit und warum können wir es soweit bringen, aus uns heraus zu beantworten, was das Gute ist? Und dann wieder — ich erinnere mich hier an W. Herrmann's schöne und feinsinnige Fassung —: Liebe ist härter als alles Recht, denn sie lässt keine Ausnahme zu, sie ist invariabel. Aber das Recht ist es. Die Liebe hat ihr festes, einziges und ewiges Ziel in der „persönlichen Gemeinschaft freier Geister“. Aber nicht

---

[1]) Geb. am 10. November 1493 an der Sihlbrücke bei Einsiedeln im Kanton Schwyz, gestorben am 24. September 1541 zu Salzburg. Echt erwiesen sind nur noch die Benennungen „Theophrastus von Hohenheim“ und „Theophrastus Bombast von Hohenheim“. Alle anderen Bildungen sind unhistorisch. Vgl. das Nähere über Leben und Persönlichkeit in des Verfassers Biographie (Verlag Eugen Diederichs in Leipzig 1903) und in dem I. Bd. seiner Paracelsusausgabe (ebd. erschienen).

wie im Recht gelten bei der Liebe kodifizierte Werte, sondern sie ruht auf den Pfeilern einer Selbstbestimmung, Selbstregierung. Wird sich einmal die „Brüderschaft“ („pruderschafft“) d. h. diese persönliche Gemeinschaft freier Geister durchgesetzt haben — so meint Paracelsus — dann tritt das „Reich Gottes“ ein, das Reich Gottes, das nicht nur er erträumt hat in der farbenbunten Fühlsamkeit eines überethischen geheimnisvollen Zustandes, sondern das auch andern Menschen religiös-ausserkirchlicher Bewegungen vor die Seele trat. Mit denselben utopischen Nuancen, aber auch mit derselben sittlichen Triebkraft und Lebensbejahung. Freilich auch immer das „Reich Gottes“, das universalistisch-theistisch gedacht ist, und nicht der kirchliche Begriff — der doch mit dem urchristlichen Ideal längst nichts mehr zu tun hat — dürfte nur in Betracht kommen. Man könnte ein Buch schreiben über die Reichgotteshoffnung der „christlichen Humanisten“, über ihre religiöse Empfindungsstärke und ihren gesinnungsgemeinschaftlichen Überschwang, die organisch aus ihrer gleichen Innenkultur der Seele herauswachsen. Dieses sittliche Weltbild ist der Schauplatz der ärztlichen Berufsideale des Paracelsus, und freie Natur und ethisch-religiöses Leben verbinden sich da zu einem wunderlichen Milieu. Keine dogmatische Schablone oder scholastische Naturentfühlung bricht jemals durch und stört die erstaunliche Beweglichkeit der Gedanken und den diese bedingenden psychologischen Verlauf.

Das ist ja das Wesen seiner ärztlichen Ethik und ein Schlüssel zum Verständnis seiner subjektiv-psychologischen Erlebnisse: Die Arznei steht auf der Natur, ja die Natur selbst ist die Arznei und darum suche man letztere auch in der Natur. Aber auch schon deswegen ist sie Lehrerin, weil sie älter ist, als der Arzt. Er ist aus ihr, nicht umgekehrt. Die Natur ist inwendig im Menschen, im gleichen Masse wie auswendig unter den Menschen. Darum selig der Arzt und Naturforscher, die in den Büchern, die Gott geschrieben, wandeln, das sind gerechte, vollkommene und treue Vertreter ihrer Zunft, denn die schreiten in der Lichtfülle der Erkenntnis und nicht in den trüben Niederungen des Irrtums. Sie wandeln in der Natur. Und sie erkennen es dann von selbst, dass Gott in allen Dingen der oberste Skribent ist, der erste, der höchste, ja unser aller Text. Aber doch ist es eine grosse Sache um das Geheimnis Gottes in der Natur: er wirkt wo er will und in wem er will und wann er will. Es fragt sich dann: wie muss der sein, der sucht, anklopft und bittet? wie als Mensch? was müssen sie wert sein, eines solchen Forschers und Arztes Redlichkeit, Glauben, Reinheit und Keuschheit, Treue und Barmherzigkeit? Die Antworten bieten uns von selbst die Begründung der ärztlichen Ethik des Paracelsus. Redlich ist der Arzt, der sagt: ja ja, nein nein. Darauf soll er aufbauen als wahrhaftiger Mann. Er muss das



Ja der Arznei kennen, so gut wie das Nein derselben. Gläubig ist der Arzt, der nicht lügt, aber Gotteswerke mit echter und reiner Freude vollbringt. Der Glaube muss ehrlich, redlich, stark und wahrhaftig sein, mit den Gaben des Gemütes, Herzens und Sinnes, mit Liebe und Vertrauung bedacht. Rein und keusch ist der Arzt, der nicht auf Hoffart, Geilheit und Ärgernis sein Werk baut. Denn sobald er gesonnen ist, seine Kunst anders zu gebrauchen als aus seinem Herzen, so steht er auf sandigem Grund. Anders sind eines Arztes Pflichtenkreis und Bedürftigkeit und anders wieder die eines Königs, denn andere Befehle hat der König und wieder ganz andere der Arzt. Will einer den Weg der Wahrheit gehen, so giebt ihm Gott genug dazu und giebt ihm mit der Wahrheit Nahrung, denn er ist uns schuldig Nahrung zu spenden. Wollen wir Lügner sein, so leben wir als Lügner. Nun giebt aber Gott den Lügnern Nahrung sowohl, als auch den Dienern der Wahrheit. Und alle muss er ernähren: die Guten und die Bösen, gleichwie er es tut mit der Sonne am Himmel oder unserer Erde und mit all dem was auf ihr ist. Das ist des Forschers Reinheit und Keuschheit, d. h. dass das, was ihm gegeben worden ist, mit gutem Bedacht soll verwendet werden mit Wahrheit. Sie ist rein und keusch, und was aus ihr hervorspriesst in Blüten und dann Früchte bringt, bleibt rein und makellos, rein von nagender Hoffart und welkmachendem Neide, von Pomp und Pracht, von Ansehen und Übermut. Und das Leben draussen in der Welt wird es bestätigen und die schlichten Menschen, die es atmen. Dann die Treue. Was ist es mit ihr? Nur ganz soll sie sein, nicht geteilt. Denn so wenig in Gott die Wahrheit geteilt werden kann, also auch die Treue und Liebe, die doch beide eins sind. Aber Treue des Arztes ist nicht allein gewissenhafter und fleissiger Krankenbesuch, sondern schon ehe er jemals den Kranken gesehen hat, soll Treue in ihm wohnen mit ihrer ganzen Quellkraft. Sie versäumen die Treue und laufen der Pracht und dem Scheine nach und hören auf Maulgeschwätz und Phrase! Das ist alles untreu, verdorben und fern von aller Liebe und ärztlicher Hinbietung. Darum muss man die Treue auch lang lernen, denn ihre Kräfte werden nicht versagen in unsäglicher Mühe und Arbeit am Kranken, in den glühenden Lebensaugenblicken von Freude und Sichbescheiden, von Suchen und Verlieren .... Die Barmherzigkeit des Arztes, wie hat sie Paracelsus empfunden? Barmherzigkeit ist Arzt, Arznei und Liebe aus Gott. Der Arzt, der hier auf der Erde wohnt, überträgt sie auf die Menschen. Gott hat ihn dazu erwählt, und die er gesund macht, sollen preisen die göttliche Liebe und Barmherzigkeit. Das Amt des Arztes ist, sie zu verteilen, wie man Gaben verteilt, die man erhielt für andere: nicht sein ist die Barmherzigkeit, wie auch nicht die Erfolge seiner Kunst. Gott allein hat das Amt befohlen und verliehen mit

seinen Erfüllungen und Vollbringungen, und darum ist nicht Mörderei und Verderben das Wesen der Heilkunde, sondern Aufbringen der Kranken, Barmherzigkeit, Geben, Gnade und dienende Liebe. Allerdings liegt dieser Kunst Übung im Herzen: ist das Herz falsch, so ist auch der Arzt von allem Anfang falsch, der es in sich hat, ist das Herz gerecht, so ist es auch der Arzt. Nicht dialektische Wortkunst und kümmerliche Schulmeisterei stehen an den Toren der ärztlichen Vollkommenheit — es sind nicht Menschen, die jene betreiben — sondern aus der Barmherzigkeit fliesst zu allererst ärztliches Berufsbewusstsein und Heilung. Dafür halte der Arzt seine Seele offen, sein Werk steht auf dieser Grundlage. Fortdauernd soll es auch in ihm rege sein und Herz und Geist berühren: das lodernde Verantwortungsgefühl aus der stillen Freude an diesem Gottesdienst. Ist dein Herz treu und gerecht — und wenn es dir sogar an Kunst mangeln würde — eher reden mit dir Kräuter, Steine und Wurzeln u. a., deren Kräfte du benötigst, als dass dein Kranker verdürbe — soviel wert ist der Arzt, dessen Herz treu lebt und giebt. Nie rede ein Arzt: die Krankheit ist unheilbar — er lügt da Gott an, er belügt die freie Natur mit ihrer Überfülle von verhüllten Kräften und Veränderlichkeiten. Er schändet die grossen Arcana der Natur und Mysteria der Geschöpfe. Gerade in den schweren Krankheiten will Gott sein Lob haben und nicht in der Heilung von lächerlichen Unpässlichkeiten. Keine Krankkeit ist so gross, dass ihr nicht eine Arznei gegenüber steht. Darum ist Verzagen sündhaft. Und dann, wie kann überhaupt einer damit den Mund voll nehmen: alle Arzneischätze und Formen des Lebens seien schon erschlossen, oder was nicht geschrieben ist, wird zweifelsohne nimmermehr erfunden? Wie kann eines Arztes Glauben an Gottes weltschaffende Kraft versiegen, wie seine Hoffnung so dürr und schal werden und zusammenschrumpfen? Wie kann er verzweifeln, wenn er sich dessen bewusst ist, dass Gottes Kraft Sonne und Nacht, Sommer und Herbst, Winter und Lenz, Säen und Ernten, Frost und Hitze sich abwandeln lässt, dass sie in uns arbeitet und entwickelt, in Denken und Erfahrung und in all den Lebensmächten, die uns erfüllen. Und da sollte der Glaube an heilkräftige Arzneien hinfällig sein, der Glaube, der doch eigentlich nicht unser ist, sondern wesensverwandt mit dem grossen All, das in allem sich wirksam zeigt, wesensverwandt mit dem Hohen, das im Niedern ist, mit der fortdauernden Auswickelung (explicatio) aus einer Einheit zur Vielheit, aus der panpsychischen Gottesnatur zu ihren tausend und abertausend Differenzierungen, die in ihr schon ruhten vom Anbeginn und mit einem unfassbaren Schatz von vorstellenden Kräften? Nur wenn Gott will, verdirbt und vergeht die schicksalsmächtige und geheimnisreiche Arznei — dann schleicht der Tod herein, und seine Schwingen löschen die heisse Flamme

des Lebens. Aber es muss so sein: würde der Arznei nicht Einhalt geboten und Gott sie still stehen heissen, wie die Sonne in den Tagen des Josua — wer würde da noch sterben? Zu sehr vergoldet Lebenswille das Tagwerk und seinen tiefen Sinn, die schlummernde Welt und die Schicksale, die man mit sich trägt, den Leib, die Seele und den Geist ..... So Paracelsus.

Aus diesen Voraussetzungen heraus haben wir auch den naturpoetischen Paracelsus zu verstehen, den Prosadichter, den Künstler der parabolischen Bildersprache, der intimen Metapher, verhüllenden Allegorie und der romantischen Erfahrungen, Instinkte und Gefühle. Aber es wäre falsch in Anbetracht dieses kräftigen Phantasielebens, auf eine so geartete Naturwissenschaft zu schliessen. Vielmehr: er steht im kritischen Natursehen, Interesse und Unterscheidungsvermögen fast völlig auf dem Boden einer exakten Forschung, einer Erfahrungswissenschaft, die wirklichkeitsgetreu und beurteilend zu sein sich bemüht mit allen Mitteln einer damals beispiellosen Wertung und Sinnesauffassung, eines in jener Zeit einzig dastehenden induktiven Vergleiches und genialen Zusammenfassens. Das bedeutete also für Paracelsus das Nachdenken der Wirklichkeit, ihrer kausalen Begründung und ihres einheitlichen Sinnes. Es handelte sich ihm um eine Zergliederung mehrgliedriger, zusammengefasster Erscheinungen und Entwicklungsreihen. Seine praktische Naturwissenschaft — insbesondere die Chemie — und die Medizin schöpften nur aus dem methodisch ausgeführten Experiment, er führte eine Praxis herauf, die als Erfahrung überhaupt Gebiete betrat, die seine Tage einfach nicht ahnten, es lag eine auffallende Liberalität und Paradoxie in der Wahl der Mittel, aber dabei wieder eine strenge Eindeutigkeit und Schärfe in der theoretischen Begründung, eine naturwissenschaftliche Generalisation in der Erkenntnis der Ursachenzusammenhänge, wie sie nur viel späteren Zeiten zukam. Freilich muss man in seine bilderreiche Sprache und in den naturwissenschaftlichen Terminus eindringen. Er redet die Sprache des Alchemisten und ist doch ernst forschender Chemiker, er redet die Sprache des Astrologen und ist Astronom und Meteorologe, er redet oft das Deutsch der Mystik und ist humanistischer Naturphilosoph. Das ist es eben, dass er in der Ausdrucksweise seiner Umgebung sich verständlich zu machen sucht und dabei doch ein ganz Neues sagt, das den mittelalterlichen Bestand von scholastischer Naturphilologie, dogmatischer Geschmacklosigkeit und lebenverneinender Ethik rücksichtslos zertrümmert. Hierin war Paracelsus ein herausfordernder Geist und damit hat er auch als Arzt gegen die galenische Heilkunde gesiegt. Allerdings die Erntezeit hat er nicht erlebt.

Worauf es ihm immer ankam, war, zu zeigen eine „Schule des Lichtes der Natur“, wo er den Drang zur Thatsache, zum

Sehen und zum Nomothetischen zu lehren begann, um dann aus diesen realistischen Erkenntnissen heraus zu einer geschlossenen lebenbejahenden Weltanschauung und Welterklärung zu kommen, zum Problem des Wirklichen überhaupt und seiner Erkenntnisvoraussetzungen und -grenzen. Das Problem der Materie zeigt bereits starke exakt-chemische Accente: die substanzbildenden Qualitäten Schwefel, Quecksilber (mercurius), Salz bezw. ihre entsprechenden Phänomene Brennbarkeit (Öligkeit), Verflüssigung (Verflüchtbarkeit) und Erstarrung (Festigkeit), sind mehr chemisch als symbolisch zu verstehen. Der Gedanke von den „qualitates occultae“ beginnt erheblich zu verblassen, wenn auch das Wesentliche eines Zustandtypus noch nicht verdrängt ist. Sie stellen für Paracelsus die Voraussetzung aller Wirklichkeit vor, sind Grenze aller Artensonderung und letzte Bestandteile. Bezogen sich daher auch auf Bewegtes und Körperliches, umfassten Entstehen und Vergehen, Zunahme und Abnahme, Verwandlung und Ortsveränderung. Also letzte Prinzipien, aus denen etwas besteht und die selbst in Arten sich nicht teilen lassen. Dazu kommt die Idee von der Gegenüberstellung des Mikrokosmos, also vom Einzelindividuum als einer Welt en miniature, als Spiegel des Universums einerseits und des beseelten und die Fülle der Kraft Gottes allerorts enthaltenden Weltganzen andererseits. Wir treffen diese Idee bereits vor Paracelsus als ein antikes Erbe. Man denke nur an Platons Timäus! Das Komplizierte, das in der Gottheit ruht, sehen wir in der harmonischen Welt als explicatio: Nikolaus der Cusaner hat uns das Wesen, in dem sich ganz besonders das Universum abbildet, d. i. den Menschen, den parvus mundus in den Vordergrund gestellt. Sennert, Comenius, Taurellus, Bruno, Weigel, Böhme und Leibniz waren dann Wegbereiter und Fortpflanzer dieses Problems und verstanden es, neuen Gedanken von entscheidender Tragweite Raum zu geben. Und zu diesen gehört auch Paracelsus. Seine Medizin, die Theologie, Astronomie, Philosophie und Alchemie (d. i. hier die Lehre vom Wesen des Makro- und Mikrokosmos) als Grundlagen hat, wird von dieser Weltbeschauung stark beeinflusst. In dem Buche „Paragranum“[1]) hat sich Wesentliches davon niedergeschlagen.

Das Wesen der paracelsischen Praxis ist, dass er eine chemisch-therapeutische Heilkunde und physiologisch-pathologische Chemie begründet hat, dass er mit der hellen Sinnlichkeit der Renaissance den Sinn für das Leben wachrief und dadurch biologischen Interessen freiere Bahnen schuf. Immer klingt es durch, „Erfahrenheit“, „Wohlgeübtsein“, „Experiment“, das seien

[1]) Vergl. die vom Verfasser besorgte Neuausgabe (Verlag Eugen Diederichs, Leipzig 1903). Die letzte und einzige Sonderausgabe erschien im Jahre 1565 in Frankfurt bei Christian Egenolffs Erben. 8°.



die Wurzeln jeder Naturforschung und Heilkunde. Dann auch seine weite Erfahrung in rein chemischen Fragen: ein Reformatorisches in der Therapie des Paracelsus ist die Einführung metall-chemischer Methoden und die Hervorhebung bestimmter Präparate als metallisches Quecksilber, Quecksilberchlorid (Sublimat, $HgCl_2$), Quecksilberchlorür (Kalomel, $HgCl$), Merkurisulfat (bezw. das basische Salz $SO_4Hg \cdot 2HgO$, das sogenannte Turpetum minerale). Auch die Fällung von Sublimatlösung durch Ammoniak und das sich da bildende Merkurammoniumchlorid (Hydrargyrum praecipitatum album, $HgClNH_2$) waren bekannt. Dann erinnere ich an die Anwendung des neutralen Bleiacetat (Bleizucker, Pb $[C_2H_3O_2]_2$), Kupfervitriols (Kupfersulfat, $CuSO_4 + 5H_2O$), der Antimonverbindungen u. a. Seine Methode charakterisiert sein berühmtes Wort: „Viel haben sich der Alchimey geeussert, sagen es mach Silber und Gold: so ist doch solches hie nicht das fürnemmen, sondern allein die bereitung zu tractiren, was tugend und krefft in der Artzney sey". Oder die Paragranumstelle im III. Traktat: „Nicht als die sagen, Alchimia mache Gold, mache Silber: Hie ist das fürnemmen, mach Arcana und richte dieselbigen gegen die Kranckheiten". Das ist der Grundton seiner praktischen Arbeiten, und die vielfachen Untersuchungen auf dem Gebiete der Arzneimittellehre, seine Verwendung von Kupfer, Quecksilber, Eisen, Antimon, Zink, der feine und kritische Sinn im Eliminieren von wertlosen Kurpfuschereien aus dem Arzneischatz, zeugen von dem Genie eines wissenschaftlichen Arztes der damaligen Zeit. Und ich erinnere an die Paracelsusauffassung, dass alle Dinge Gift sind und nichts ohne Gift ist und dass die Dosis macht, dass ein Ding kein Gift ist. Das Theorem von den vier Cardinalsäften (Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle) galt ihm Schall und Rauch. Eine chemisch-therapeutische Heilkunde und eine physiologisch-pathologische Chemie waren der Ersatz, und immer nur der unendliche Wert des Lebens galt als das Grosse, an dem er alle Zweigdisziplinen orientierte. Nur was auf dieser Linie stand, hatte für ihn Wert. Dann war es ein Neues mit den Anschauungen über das Wesen der Assimilation und Resorption des Verdauungsprozesses, ein ganz Neues mit der Diagnose der Koagulationsvorgänge, Exsudationen, Konkrementbildungen, mit dem erstaunlichen Verständnis für Säure und Alkaliwirkung und ihre Rolle in einer Krankheitsgenese. Die Lehre vom Tartarus — ein Hauptbestandsstück seines medizinischen Systems — bezog sich auf die Erscheinungen des inneren menschlichen Körpers, wenn überhaupt Ausscheidungen, Praecipitate, Versinterungen oder Steinbildungen in den Nieren, der Harnblase, der Gallenblase u. a. entstehen. Der Name Tartarus rührt vom Weinstein (Cremor tartari), dem heutigen sauren Kalisalz der Rechtsweinsäure (Acidum

tartaricum) her, das sich bei der Gährung des Traubensaftes absetzt. Davon das Bild.

Wenn wir die Quecksilberverbindungen des Paracelsus nannten — vielleicht waren einige bereits in seinen Tagen bekannt — so ist die Einführung derselben in die damalige Syphilistherapie eine der genialsten und wertvollsten Leistungen unseres Arztes. Damit tritt er als erster Forscher von bleibender Bedeutung jener damals wahrscheinlich sehr verheerend wütenden Infektionskrankheit entgegen.

Eigentlich müsste noch Vieles über Paracelsus und das historische Geschehen, das sich an ihm orientierte, gesagt werden, um zu einem redenden Gesamtbild zu kommen. Doch das kann hier nicht meine Aufgabe sein, und ich weise daher auf mein Buch „Theophrastus Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der deutschen Renaissance“ (Verlag Eug. Diederichs, Lpzg. 1903). Das oben Gesagte will nur andeuten. Stand doch sein Leben zu organisch verknüpft in der deutschen Renaissance und ihren das Selbstgefühl steigernden Werten, und nicht an letzter Stelle fielen die Sonnenstrahlen des Platonismus, der stoischen Philosophie und der christlichen Mystik in seine Seele. Die Begabung, die diese geistig so erregte Zeit ausschüttete, kam überreich über ihn. Aber immer blieb er der schlichte Mann, ein Wanderarzt und Wanderprediger, ganz so wie Pamphilus Gengenbach 1514 die Schweizer — und das sind doch des Paracelsus Landsleute — zeichnet:

. . . . . . „waren from biderb Leut,
Viel Berg und Thal hand sie gereut,
Dess thäten sie sich nähren.
Kein Untreu, Hoffahrt war in ihnen
Und dienten Gott dem Herrn.
Brüderliche Treu war unter ihn',
In ganzer Einfalt zogen's hin
Und hatten Gott im Herzen.“

(„Der alt Eidgenoss“.)

Kleinere Mitteilungen.

Über Thomas Abbt.

Ein Mann wie Thomas Abbt sollte der Gegenwart bekannter sein, als er es ist. Zwar weiss man, dass dieser jugendliche Freund Lessings und Herders die von ersterem begründeten „Briefe, die neueste Litteratur betreffend“ auf den Höhepunkt ihres Einflusses gebracht hat, viele wissen auch, dass er als Freund des Grafen Wilhelm von Schaumburg-Lippe in Bückeburg in jungen Jahren gestorben ist, aber im übrigen ist die wichtigste Seite des Mannes, eben die damals von ihm allein vertretene Seite so gut wie unbekannt. Th. Abbts Anfänge (er war ein Ulmer Kind und studierte in Halle) fallen in die unglücklichsten Jahre Friedrichs des Grossen, in die Jahre von Kunersdorf. Da entschloss sich der Jüngling, auch seinerseits für das Vaterland seiner Wahl, für Preussen, etwas beizutragen, und er schrieb den flammenden Aufruf „Vom Tode fürs Vaterland“, der Scheffner und seinen Freund Neumann (aber nicht sie allein) veranlasste, sich zur preussischen Armee zu stellen, um als Freiwillige einzutreten. Von da an — und das ist das Wichtigste — vertritt Abbt das, was den gleichstrebenden Litteraten fehlte — die moralisch-praktische und die nationale Publizistik mit einer Genialität, einem Takt und einer Reife der Bildung, wie sie keinem seiner berühmteren und älteren Mitkämpfer, weder Lessing, noch Nicolai, noch Mendelssohn eigen gewesen ist. Abbt hat einen für seine Jugend ungewöhnlich ausgebildeten Sinn für den Weltlauf und das reale Getriebe der Dinge an den Tag gelegt. Hierdurch kam es, dass er zuerst unter den deutschen „Poeten“ die Geschichtschreibung und die publizistische Beredsamkeit mit vor den Richterstuhl der Kritik zog und ihr die Beachtung der Litteraten, d. h. der nicht zünftigen Geisteswissenschaften und ihrer Vertreter erkämpfte. Die „Briefe, die neueste Litteratur betreffend“ waren das Organ, durch das er die deutschen Dichter und Denker in dieser Richtung gleichsam erzog.

Es ist in dieser Richtung bezeichnend, dass Tacitus der klassische Schriftsteller war, den Abbt am meisten liebte und schätzte. Dabei war sein Augenmerk keineswegs auf die zünftigen Historiker und Dozenten gerichtet: seine Abneigung gegen das zünftige Gelehrtentum, gegen die Männer, denen „ihre Universität das Universum ist“ (wie er sagte), war vielmehr ausserordentlich stark ausgeprägt. Allerdings ragt der Kreis seiner geistigen Interessen über den der Mehrzahl der zeitgenössischen Zunftgelehrten hinaus, und seine Weltanschauung stimmte mit derjenigen der letzteren meist nicht überein. Für seine Weltanschauung ist es charakteristisch, dass er das Mosersche „Schreiben an den Savoy'schen Vikar“ selbst gemacht zu haben wünscht.

Herders Genius.

Wer den prophetischen Geist in den Menschen erkennt und glaubet; —
Wer sein Streben zum Licht, sein Erglühen für Recht
Wahrheit und Schönheit begreift in dem Ursprung der heiligen Flamme,
Die als Gottesgebild, ewiger Freiheit sich weiht:

Der nur allein ist vermögend den Genius Herder's zu lieben,
Und für die Menschheit zu glühn, wie es derselbe gethan;
Ihm gleich tief in die Tiefen des menschlichen Wesens zu tauchen,
Und in allem die Form göttlicher Weisheit zu seh'n.

Erlangen 1844. Leutbecher.



Besprechungen und Anzeigen.

Bischoff, Diedrich, Maurertum und Menschheitsbau. Freimaurerische Gedanken zur sozialen Frage. 2. veränderte Aufl. gr. 8°. XI, 417 S. Leipzig, Max Hesse's Verlag, 1902. Brosch. 6 Mk.

Gestützt auf die Ansicht Lessings bezeichnet der Verfasser, ein im praktischen Geschäftsleben stehender Jurist, den freimaurerischen Gedanken als „ein durch die Anforderungen menschlicher Wohlfahrt gebotenes soziales Prinzip, als eine für das gesellschaftliche Leben unentbehrliche leitende Idee", als etwas Vernünftiges und Selbstverständliches, und sucht in seinem Buche nachzuweisen, dass die Freimaurerei geeignet ist, dem Menschen zur Überwindung derjenigen Aufgaben zu verhelfen, denen er heute bei seinem Lebenskampfe, seinem Streben nach innerer Befriedigung in Wirklichkeit sich gegenübersieht, also dass die Freimaurerei eine soziale Berechtigung hat und dass ihre Idee, wie ihre Anhänger behaupten, eine lebendige Idee ist. Nach der Lehre der Freimaurer hat jeder Mensch den ethischen Beruf, mitzubauen am Menschheitsbau, jeder Mensch ist also zum „Freimaurer" von vornherein berufen, und diese Pflicht steht in voller Übereinstimmung mit den Forderungen der christlichen Lebensauffassung. Um den freimaurerischen Beruf im wahren ethischen Sinne zu erfüllen, genügt es aber nicht, dass man nur Logenmitglied ist, sondern der Mensch wird erst durch praktische Bethätigung am Menschheitsbau, durch eine in That und Erfolg sich umsetzende Gesinnung zum wahren Freimaurer. Über das Wesen und die Bedeutung des Menschheitsbaues, als den die Logenlehre die menschliche Gesellschaft bezeichnet, spricht der Verfasser im folgenden Kapitel und kommt hierbei zu dem Ergebnis, dass die Forderungen des gesellschaftlichen Lebens mit denen des Maurertums sich vielfach decken, dass letzteres somit eine soziale Berechtigung hat. In ausführlicher Weise werden dann die Eigenschaften der menschlichen Gesellschaft und ihr Einfluss auf Charakter und Handlungsweise des Individuums, die Thätigkeit des Menschen auf den Wegen der Selbsterziehung und der Mitmenschenerziehung und die Wichtigkeit und Notwendigkeit gemeinsamer sozialer Arbeit geschildert. Das Ideal eines rechten und wohlgefügten Menschheitsbaues, also eines geordneten, ethischen Grundsätzen entsprechenden menschlichen Gesellschaftszustandes, ist in dem höchsten Ziel der freimaurerischen Bestrebungen, in der Errichtung des Reiches Gottes auf Erden zu suchen, und

diese Ansicht giebt dem Verfasser Veranlassung, sich in den folgenden Kapiteln eingehend über Inhalt und Zweck des freimaurerischen Gedankens, über Richtigkeit und Wert der Freimaurerlehre und über Bedeutung und Beruf des Freimaurertums im Zeitalter der sozialen Frage zu verbreiten. Das Ergebnis der Untersuchungen gipfelt in dem Satze, dass die soziale Frage von heute nur durch echte Freimaurerei, d. h., durch rechte, dem Menschenglück dienliche soziale Bauarbeit zu lösen ist, wobei der Verfasser streng zwischen echtem, in ethischer Praxis sich bethätigendem Maurertum und blossem Logentum ohne Mitwirkung an sozialer Arbeit unterscheidet. G. A.

Hoppe, Gerhard, Die Psychologie des Juan Luis Vives, nach den beiden ersten Büchern seiner Schrift „De anima et vita" dargestellt und beurteilt. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie. gr. 8°. 122 S. Berlin, Mayer u. Müller, 1901.

In der vorliegenden, mit grossem Fleiss zusammengestellten Abhandlung unternimmt es der Verfasser, die Verdienste des spanischen Philosophen Vives um die Förderung der Psychologie darzustellen und das System der vivianischen Psychologie nach den beiden ersten Büchern seiner Schrift „De anima et vita" zu entwickeln. Im ersten Abschnitt seines Buches giebt Hoppe eine kurze Übersicht über den Bildungsgang des Spaniers, über seine litterarische Wirksamkeit als Gegner des Scholasticismus und über die von Vives verfassten Schriften. Der zweite Teil des Werkes ist einer ausführlichen Darlegung der vivianischen Psychologie gewidmet, wobei die den gleichen Gegenstand behandelnden Schriften von Aristoteles, Galen, Thomas von Aquino und Melanchthon herangezogen und auf ihre Übereinstimmung bezw. ihre Abweichung von der vivianischen Theorie untersucht werden. Eine eingehende Würdigung dieser für die Geschichte der Psychologie äusserst wichtigen Darstellung würde den Raum dieses Referats überschreiten. Im dritten Teil der Abhandlung liefert Hoppe eine Beurteilung der vivianischen Psychologie. Er erörtert zunächst die Tendenz der genannten Schrift, die darin besteht, der damaligen psychologischen Wissenschaft durch Hinausgehen über die bisherigen Resultate neue Bahnen zu weisen, und erklärt die Schrift des Spaniers als bahnbrechend für den Anfang einer neuen Aera in der Geschichte der Psychologie. Wenn Vives auch an einer widerspruchslosen Durchführung seines epochemachenden Prinzips für das Ganze seiner Psychologie durch einen vielfach hervortretenden Mangel an straffem Denken und klarer Begriffsbildung gehindert wird, so hat er doch im einzelnen, so durch die Fixierung des allgemeinen Gesetzes der Ideenassociation und durch seinen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, die psychologische Forschung um wichtige Ergebnisse bereichert. Zum Schluss sind Litteraturangaben über die Werke des Vives und über die seine Psychologie behandelnden Schriften beigefügt. G. A.



Nachrichten und Bemerkungen.

Das Wort **Religion** kommt im Sprachgebrauch der älteren Kultgesellschaften des Humanismus nicht vor. Das Wort ist überhaupt im heutigen Sinn weit jüngeren Ursprungs, als man gemeinhin annimmt. Noch Augustin klagt, dass die lateinische Sprache kein Wort besitzt, um das allgemeine Verhältnis des Menschen zu Gott zu bezeichnen. Die Ableitung des Wortes religio ist noch heute unsicher; die einen leiten es von religare ab und meinen, es bedeute „Bund mit Gott“, die anderen denken an relegere, d. h. an Gewissenhaftigkeit. Schleiermacher hat versucht, das Wort nicht zu gebrauchen und es durch den Ausdruck „Frömmigkeit“ zu ersetzen; er hat damit kein Glück gehabt. Auch die Ausdrücke „Gottesfurcht“, „Gottesglaube“, „Gottesdienst“ u. s. w. decken sich nicht mit dem Wort Religion, ebensowenig der Ausdruck „Gottesverehrung“. Eine Geschichte des Wortes Religion wäre sehr erwünscht. Es scheint, als ob das Wort gleichzeitig mit dem Worte „Kirche“ zu allgemeiner Bedeutung gekommen ist; in Holland sagt man noch heute statt Religion „Godsdienst“.

Für die Beurteilung der antiken Kultgesellschaften ist die Kenntnis des Wesens und der Geschichte der römischen **Collegia** von grundlegender Bedeutung. Man hat diese „Collegien“ unseren mittelalterlichen Zünften an die Seite gestellt, und zum Teil mit Recht. Die römischen Kollegien waren nicht ausschliesslich aus Handwerkern zusammengesetzt; aber auch da, wo sie von Handwerkern zu gewerblichen Zwecken begründet waren, gehen stets sakrale, teilweise auch gesellige Zwecke damit Hand in Hand. Man vergl. den Artikel Collegium (von Kornemann) in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie für klass. Altertumswissenschaft.

In seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Seite 223 ff. hat Adolf Harnack mit Recht darauf hingewiesen, dass unsere Geschichtschreibung des **Gnostizismus** die vorhandenen Urkunden (meist nur Bruchstücke gnostischer Schriften) viel zu wenig berücksichtigt und „sich mit Vorliebe an die trübseligen Berichte der Kirchenväter hält, derselben Kirchenväter, die doch die Gegner der „Gnostiker“ und mithin in seltenen Fällen unparteiische Berichterstatter waren. Dass auf dem gleichen Wege, d. h. durch die Vernachlässigung der aus den Kreisen der „Häretiker“ selbst stammenden Schriften und durch die Bevorzugung gefärbter Berichte ihrer Feinde das Zerrbild der Geschichte zustande gekommen ist, das wir von den altevangelischen Gemeinden besitzen, haben wir an dieser Stelle oft genug

betont. Das energische Bestreben der Gnostiker, sagt Harnack a. O. S. 223 Anm., sich die paulinischen und johanneischen Gedanken verständlich zu machen, und ihre zum Teil überraschend verständigen und scharfsinnigen Lösungen verständiger Probleme, sind im Zusammenhange noch nirgends gewürdigt! — „Wo finden wir in der Zeit vor Clemens Alexandrinus den Glauben an Christus mit solcher geistigen Reife und soviel innerer Freiheit verbunden, wie bei den Valentinianern Ptolemäus und Herakleon?" — Wir wollen nicht unterlassen, hier darauf hinzuweisen, dass der bedeutendste katholische Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts, J. J. Döllinger, diese „Gnostiker" der beiden ersten Jahrhunderte als die Vorläufer der „Waldenser" und „Katharer" bezeichnet (s. M.H. der C.G. 1901 S. 261).

Es wäre eine Aufgabe von grösster Wichtigkeit, die Epoche einmal näher zu erforschen, in der das Christentum zuerst aus den **Katakomben** an das Licht trat. Es ist dies die wichtigste Wandlung, die das Christentum überhaupt erlebt hat. Man weiss, dass dasjenige Christentum, das in den **Kirchen** seine gottesdienstlichen Versammlungen hielt (auch der Name Kirche ist ja nicht ältester Besitz), alsbald wider die Katakomben einen heftigen Kampf eröffnete (Näheres bei Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben, Berlin 1899). Daraus folgt, dass neben den „Kirchen-Christen" auch noch „Katakomben-Christen" fortbestanden. Wo sind diese letzteren später geblieben? Sind sie zu Grunde gegangen oder haben sie im Stillen weiterbestanden? Und was bedeuten die Sekten der „Grubenheimer" u. s. w.?

Die „Celtes-Gesellschaft" (Sodalitas Celtica), die Mutter-Sozietät einer Anzahl von Tochter-Akademien in Deutschland, hat unter ihrem Privilegium zwei Werke ausgehen lassen: die Opera Rotsvithae, Nürnberg 1501 und die Quattuor libri amorum, Nürnberg 1502. Beide zeigen ein nur bei ihnen vorkommendes Abzeichen, nämlich einen dreigegipfelten Berg; auf demselben sieht man eine Fahne, rechts und links davon die Buchstaben

A. P.

Diese Buchstaben waren nur den Mitgliedern verständlich und sollten es nur sein: sie enthalten den Hinweis auf den nur im Bruderkreise gebrauchten Namen der Sozietät:

Academia Platonica.

(Hier nach der zutreffenden Deutung des Herrn Prof. Dr. G. Bauch in Breslau.)

Das Zeichen des Comenius, das unseren Lesern vom Titelblatte unserer Hefte bekannt ist (dessen Bestandteile ja auch teilweise in seinem Siegel, wie es von uns für den Titel der C.Bl. benutzt wird, wiederkehren), stellt keine willkürliche Erfindung des Comenius dar. Seit dem Jahre 1540 brauchte der Buchdrucker Ulrich Morhart in Tübingen ein Zeichen, das fast in allen Teilen mit dem Buchzeichen des Comenius übereinstimmt, freilich aber einige kleine Unterscheidungsmerkmale trägt. Das Morhartsche Zeichen zeigt die von einem Ringe umschlossene Medaille wie das Zeichen des Comenius; auf der Medaille sieht man Sonne, Mond und Sterne wie bei Comenius,

ebenso den Berg und den Baum wie bei C., aber **Morhart** hat noch eine Zuthat, nämlich die sog. Arche Noah (⌂) mit Häusern (eine Stadt) und die Medaille hängt an einer Kette, die von einer aus den Wolken reichenden Hand gehalten wird (Steiff, Tübinger Buchdruck 1881 S. 32).

Bei dem streng festgehaltenen Grundsatz der Verschwiegenheit, dessen Verletzung einst für die „unsichtbaren Gesellschaften" schwere Gefahren in sich barg, würden wir aus dem Kreise der Eingeweihten heraus so gut wie nichts besitzen (Verräterschriften waren äusserst selten), wenn nicht verabredete **Einkleidungen** möglich gewesen wären, die für den, der sie kennt, doch einen durchsichtigen Schleier bilden. Solche Einkleidungen waren u. A.: 1. Die Form der Träume, die besonders unter den altdeutschen Mystikern, aber auch bei den Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts (z. B. van Helmont) gern gewählt wird; 2. die Form der Fama, d. h. die Form, die auf Grund angeblicher, vom Verfasser angezweifelter Gerüchte mündlichen oder schriftlichen Ursprungs eine Sache an die Öffentlichkeit bringt; man denke an die „Fama Fraternitatis" etc.; 3. die Form des Gesprächs, wo der eine dies, der andere dás meint. Aber auch andere Einkleidungen hat es gegeben, z. B. den oft geübten Brauch, Dichtung und Wahrheit bunt zu mischen, Sage und Geschichte absichtlich zu einem Gewebe zu verbinden, das nur die Eingeweihten zu entwirren imstande waren. Den letzteren Weg hat z. B. das berühmte Konstitionenbuch von 1723 beschritten, das auf die gewählte Methode der Verschleierung ausdrücklich hinweist, indem es sagt, dass „an expert Brother by the true Light" schon sehen und erkennen werde, was der Verfasser in Wirklichkeit sagen nollte.

Wir haben an dieser Stelle wiederholt auf die Philosophie **Gustav Theodor Fechners** hingewiesen und bemerkt, dass wir gerade Fechner, den Philosophen des 19. Jahrhunderts, in die Linie des christlichen Humanismus rücken möchten, wie wir letzteren hier verstehen. In dieser Richtung ist nun eine Bemerkung Rudolf Hayms, des besten Herderkenners unserer Zeit, wichtig, in der es heisst (Herder II, 677): „Die auffälligsten Anklänge an Herders allgemeinen Standpunkt finden sich in Fechners Gegenüberstellung der Naturphilosophie gegen die Metaphysik, in seiner Polemik gegen das ‚Hinterwirkliche' u. s. w. -- Es wäre der Mühe wert, dieser inneren Verwandtschaft einmal auch in anderen Punkten nachzugehen.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Register

zum zwölften Bande (1903) der Monatshefte der C. G.

Die Buchstaben C und K, F und V, I und J sind verbunden.



C. K.

F. V.

G.

H.

I. J.

L.

M.

N.

Verzeichnis der eingegangenen Bücher.

Die Schriftleitung behält sich vor, über einzelne Werke noch besondere Besprechungen zu bringen.
Für unaufgefordert eingesandte Werke wird keine andere Gewähr wie die Namhaftmachung an dieser Stelle übernommen.

Bischof, Diedrich, Freimaurerei und Loge. Betrachtungen über den sozialethischen Beruf der Freimaurerlogen. 8°. VI, 42 S. Leipzig, Max Hesse, 1903. Brosch. 50 Pfg.

Busse, Ludwig, Geist und Körper, Seele und Leib. gr. 8°. X, 488 S. Leipzig, Dürrsche Buchhandlg., 1903. Brosch. 8,50 Mk.

Carnap, Anna. Friedrich Wilhelm Dörpfeld. Aus seinem Leben und Wirken. Von seiner Tochter. 2. Aufl. 8°. VI, 603 S. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1903.

Cotta'sche Handbibliothek. Heft 3: F. Grillparzer, Die Ahnfrau, 126 S. 30 Pfg. — Heft 21: Anast. Grün, Nikolaus Lenau. Lebensgesch. Umrisse. 195 S. 50 Pfg. — Heft 32: F. Rückert, Liebesfrühling nebst Vorfrühling, 358 S. 80 Pfg. — Heft 42: Calderon de la Barca, Der Richter von Zalamea. Bearb. von Adolf Wilbrandt. 91 S. 30 Pfg. — Heft 51: E. Th. A. Hoffmann, Lebensansichten des Kater Murr. 368 S. 90 Pfg. — Heft 52: Gottfr. Keller, Die drei gerechten Kammmacher. 63 S. 30 Pfg. — Heft 53: H. v. Kleist, Michael Kohlhaas. 95 S. 25 Pfg. — Heft 61: H. Seidel, Der Rosenkönig. 76 S. 40 Pfg. smtl. 8°. Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta Nachf., o. J.

Deutschland. Monatsschrift für die gesamte Kultur unter ständiger Mitarbeit von Eduard v. Hartmann, Theod. Lipps, Berthold Litzmann, Otto Pfleiderer und Ferd. Tönnies, herausgegeben von Graf von Hoensbroech. Heft 1—12. gr. 8°. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1902/03. Vierteljährl. 3 Hefte zu 6 Mk., Einzelheft 2,50 Mk.

Dorner, A. Grundriss der Religionsphilosophie. gr. 8°. XVIII, 448 S. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1903. Brosch. 7 Mk.

Eucken, Rudolf. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung. gr. 8°. IV. 242 S. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1903. Brosch. 4,20 Mk.

Geist, Hermann. Das freie Reingöttliche im Menschen als das Grundelement aller echten Moral. 8°. XXII, 233 S. Weimar, H. Böhlaus Nachf., 1902. Brosch. 6 Mk.

Hänzel, Edm. Die Vereinigung der theologisch-sittlichen Weltanschauung mit der Naturwissenschaft. 8°. 24 S. Leipzig, R. Uhlig, o. J. Brosch. 50 Pfg.

Kühnemann, Eugen. Schillers philosophische Schriften und Gedichte (Auswahl). Zur Einführung in seine Weltanschauung. Mit ausführlicher Einleitung. Bd. 103 von „Philosophische Bibliothek". 8°. 327 S. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1902. Geh. 2 Mk.

Mannheimer, Adolf. Geschichte der Philosophie in übersichtlicher Darstellung. Teil 1: I. Wesen und Aufgabe der Philosophie. II. Die Philosophie der Griechen. 2. umgearb. und erheblich vermehrte Aufl. von „Die Philosophie der Griechen in übersichtlicher Darstellung". 8°. 111 S. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag, 1903. Geh. 1,50 Mk.

Marginalien und Register zu Kants Kritik der reinen Vernunft von G. S. Albert Mellin, Züllichau 1794. Neuherausgegeben und mit einer Begleitschrift „Zur Würdigung der Kritik der reinen Vernunft" von Ludwig Goldschmidt. gr. 8°. XXIV, 189 S. Gotha, E. F. Thienemann, 1900. Brosch. 6 Mk., gebd. 7 Mk.

— und Register zu Kants Kritik der Erkenntnisvermögen von G. S. Albert Melin, Züllichau 1794 u. 1795. Teil II: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft. Neuherausgegeben und mit einer Begleitschrift „Der Zusammenhang der Kantischen Kritiken" von Ludwig Goldschmidt. gr. 8°. X, 237 S. Gotha, E. F. Thienemann, 1902. Brosch. 6 Mk., gebd. 7 Mk.

Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen, Schulbücher und pädagogische Miscellaneen aus den Landen deutscher Zunge. Im Auftrage der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, herausgegeben von Karl Kehrbach. Bd. 25: Pestalozzi-Bibliographie. Zusammengestellt und mit Inhaltsangaben versehen von August Israel. Bd. 1. Die Schriften Pestalozzis. gr. 8°. XXXVI, 636 S. Berlin, A. Hofmann & Comp., 1903.

Müller, Johannes. Der Beruf und die Stellung der Frau. Ein Buch für Männer und Frauen, Verheiratete und Ledige, alt und jung. Mit Buchschmuck von Marianne Fiedler. 8°. 160 S. Leipzig, Verlag der grünen Blätter, 1902.

Mulert. Gottes Welt Erlösung. Gottes Wort. Gott ist all-einig. 8°. 28 S. Dresden, E. Piersons Verlag (R. Lincke), 1903. Geh. 50 Pfg.

Natorp, Paul. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. gr. 8°. VIII. 474 S. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1903. Brosch. 7,50 Mk.

Pudor, Heinrich. Die neue Erziehung. Essays über die Erziehung zur Kunst und zum Leben. gr. 8°. IV, 339 S. Leipzig, Herm. Seemann Nachf., 1902.

Richter, Raoul. Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk. Fünfzehn Vorlesungen, gehalten an der Universität Leipzig. gr. 8°. VII, 288 S. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1903. Brosch. 4 Mk.

Spanier, M. Hans Thoma und seine Kunst für das Volk. [Mit Abbildungen]. 4°. 66 S. Leipzig, Breitkopf & Härtel [1903]. Gebd. 2 Mk.

Strunz, Franz. Theophrastus Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der deutschen Renaissance. 8°. 127 S. [Mit Abbildungen]. Leipzig, Eugen Diederichs, 1903. Brosch. 4 Mk., gebd. 5 Mk.

— Theophrastus Paracelsus. Das Buch Paragranum. [Mit Abbildungen und Buchschmuck). 8°. 112 S. Leipzig, Eugen Diederichs, 1903. Brosch. 4 Mk., gebd. 5 Mk.

Vetter, Benjamin. Die moderne Weltanschauung und der Mensch. Sechs öffentliche Vorträge. Mit einem Vorwort von Ernst Haeckel in Jena. Mit einem Bildnis des Verfassers. 4. Aufl. gr. 8°. XII, 144 S. Jena, Gust. Fischer, 1903. Brosch. 2 Mk., gebd. 2,50 Mk.

Vorländer, Karl. Geschichte der Philosophie. Bd. I: Philosophie des Altertums und des Mittelalters. 292 S. Bd. II: Philosophie der Neuzeit. 539 S. Bd. 105 u. 106 von „Philosophische Bibliothek". 8°. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1903. Brosch. I 2,50 Mk., II 3,60 Mk.

Wartburgstimmen. Thüringische Monatsschrift für Deutsche Kultur. Herausgeber: Hans K. E. Buhmann. Redaktion: E. Clausen-Eisenach. Jahrg. I., Heft 1—5. gr. 8°. Eisenach u. Leipzig, Thüringische Verlags-Anstalt, 1903. Vierteljährlich 4 Mk., jährlich 15 Mk., Einzelheft 1,50 Mk.

Weltall und Menschheit. Naturwunder und Menschenwerke. Geschichte der Erforschung der Natur und Verwertung der Naturkräfte. Herausgegeben von Hans Kraemer in Verbindung mit hervorragenden Fachmännern. Lieferung 18—34. Mit farbigen Tafeln u. Textabbildungen. Berlin, Leipzig, Wien, Stuttgart, Deutsches Verlagshaus Bong & Co., 1903. Jede Lieferung 60 Pfg. = 22 Heller.

Willmann, Otto. Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung. 3. verbesserte Auflage. Bd. 1: Einleitung. Die geschichtlichen Typen des Bildungswesens. gr. 8°. XVI, 435 S. Bd. 2: Die Bildungszwecke — Der Bildungsinhalt — Die Bildungsarbeit — Das Bildungswesen. gr. 8°. XXIII, 605 S. Braunschweig, Friedr. Vieweg & Sohn, 1903. Bd. 1 geh. 6,50 Mk., gebd. 8,50 Mk. Bd 2 geh. 7,50 Mk., gebd. 9.50 Mk.

Der Zwangsglaube des Kgl. bayerischen Oberkonsistoriums. Von einem Beteiligten. 8°. 53 S. Bamberg, Komm.-Verlag der Handels-Druckerei, o. J.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Mit einer Beilage der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin.





3 2044 092 952 340